





Jahres-Bericht

des

Rabbiner-Seminars für das orthodoxe Judenthum

pro 5634 (1873-74)

vom

CURATORIUM.

Voran geht:

Eine Abhandlung von Dr. D. Hoffman: Die Zeit der Omer-Schwingung des Wochenfestes.

BERLIN.

Druck von M. Driesner, Kloster-Str. 72.



Die Zeit der Omer-Schwingung

und

des Wochenfestes.

Während die Zeit aller Festtage wenigstens an zwei Stellen des Pentateuchs[1]) in bestimmten und deutlichen Worten angegeben ist, wird über das Omer (a) und das Wochenfest nur an einer einzigen Stelle[2]) eine Vorschrift ertheilt, welche die Zeit derselben bestimmt, und dies in Worten, über deren Sinn zwar zur Zeit der Gesetzgebung kein Zweifel obwalten mochte, später aber Ungewissheit und Meinungsverschiedenheit entstanden. Das betreffende Gesetz befiehlt, das Omer ממחרת השבת vor dem Ewigen zu schwingen, von diesem Tage an sieben שבתות zu zählen und darauf ממחרת השבת השביעת das Wochenfest zu feiern. Die Zeitbestimmungen lassen, an und für sich betrachtet, mehrfache Auffassungen zu, und sie wurden auch wirklich von verschiedenen Parteien verschieden gedeutet. In alter Zeit waren es vorzüglich zwei Ansichten, die um die Herrschaft rangen; die eine kann, wie wir weiter sehen werden, mit Recht die traditionelle genannt werden, die ihr entgegengesetzte wurde von der damals mächtigen Partei oder Secte der Boëthusäer[3]) vertreten. Nachdem diese Opponenten bereits längst vollständig besiegt und vom Schauplatz der Geschichte verschwunden waren, traten andere Secten als ihre geistigen Erben auf, von denen jedoch nur die Karäer eine historische Bedeutung erlangt haben. Obgleich aber diese ihre Ansicht über unsere Stelle mit aller Schärfe vertheidigt und ihren Gegnern, den Rabbinen, viele Verlegenheiten bereitet hatten, so behauptete dennoch bis zur neuesten Zeit in der wissenschaftlichen Welt die traditionelle Auffassung die Alleinherrschaft. Sprach- und Alterthumsforscher, Exegeten und Chronologen lehrten fast einstimmig, am 16. Nissan war die Garbenweihe und 50 Tage darauf die Feier des Wochenfestes.

In neuester Zeit jedoch haben gegen diese Ansicht viele gewichtige Stimmen sich erhoben und deren Ansehen nicht wenig erschüttert. George, Hitzig, Hupfeld, Knobel, Merx, Herzfeld, Saalschütz, W. Schultz, Kurtz u. A., Männer von verschiedener Richtung

[1]) Lev. 23 und Num. 28—29.

[2]) Lev. 23, 11; 15—16.

[3]) Die nur in der talmudischen Literatur erwähnten בייתוסים, werden nach Aboth R. Nathan c. 5 und Grätz, Geschichte III S. 77, so genannt nach ihrem Stifter oder Lehrer בייתוס (Boëthus); nach Geiger, Urschrift S. 102, sind es die Angehörigen der Familie des zum Hohenpriester erhobenen Simon Boëthi, Schwiegervaters des Herodes. Asaria de Rossi (Meon Enajim) und Herzfeld, Geschichte III S. 397 wollen die בייתוסים mit den Essäern des Josephus und Philo identificiren; vgl. aber Jost in Ben Chanania III S. 79.

und Confession, sind, so sehr ihre Meinungen in Betreff der Erklärung unserer Stelle von einander differiren, doch darin einig, dass die traditionelle Auffassung verworfen werden müsse. Alte bereits verschollene Ansichten werden wieder geltend gemacht, oder neue bisher nicht geahnte Hypothesen aufgestellt und zur Beseitigung der sich entgegenstellenden Schwierigkeiten muss eine kühne Kritik behülflich sein. Die traditionelle Auffassung zählt zwar noch immer die meisten Ausleger zu ihren Anhängern und eifrigen Vertheidigern, die gegnerischen Meinungen stehen noch sämmtlich auf schwankendem Boden, und es ist kaum zu erwarten, dass eine derselben sich allgemeine Anerkennung verschaffen werde; doch kann keineswegs behauptet werden, dass die Sache schon vollständig zum Abschlusse geführt und die Einwürfe der Gegner für immer zum Schweigen gebracht worden seien. Im Gegentheil müssen wir bedauern, dass der Gegenstand, wenigstens in neuerer Zeit, noch keine solche erschöpfende Behandlung erfahren hat, wie er es verdient.[1]) Manche hielten es gar nicht für nothwendig, die Meinungen Anderer zu bestreiten, sondern stellten die ihrige daneben auf, „um zu sehen, welche vor der andern steh' oder falle"; Andere wieder glaubten wohl, nicht eher ihre Ansicht als die allein richtige empfehlen zu dürfen, als bis sie die andern geprüft und deren Unhaltbarkeit nachgewiesen haben, jedoch ist ihre Untersuchung lückenhaft und unvollständig und hat ihre Aufgabe nicht zur Genüge gelöst; die Meisten aber haben manche mit unserem Gegenstande zusammenhangenden Fragen von demselben getrennt und dadurch ihrer eigenen Behauptung starke Stützen entzogen. Ausserdem haben hier nicht wenige Anhänger der Tradition bedeutende Schwächen gezeigt. Manche geben bei unserer Stelle zu erkennen, dass sie die Schwierigkeit ihres Standpunktes fühlen, und machen den Gegnern die Concession, ihre Auffassung sei ungezwungener, dem Texte der heiligen Schrift mehr entsprechend, als die traditionelle; Einige glauben der auf festen Säulen ruhenden Tradition noch gebrechliche Stützen hinzufügen zu müssen, die aber selbstverständlich der guten Sache mehr Schaden als Nutzen bringen; noch Andere endlich können es nicht verhehlen, dass die traditionelle Erklärung nicht ganz befriedigend sei, trösten sich aber damit, dass die gegnerischen Ansichten noch weniger genügen.[2])

Wir glauben deshalb, die Discussion über diesen Punkt noch nicht als geschlossen betrachten zu können, und halten es nicht für überflüssig, die Untersuchung von Neuem aufzunehmen und dabei zuerst die verschiedenen antitraditionellen Ansichten einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, sodann mit der Betrachtung der traditionellen Auffassung fortzufahren und zu sehen, einerseits ob auch dieser unlösbare Schwierigkeiten sich entgegenstellen, andererseits ob dieselbe durch positive Beweise gestützt werden kann. Die gegnerischen Ansichten mögen der Reihe nach vorgeführt werden, und es komme zuerst

die Ansicht der Boëthusäer und Karäer

zur Besprechung. Die Boëthusäer waren sehr wahrscheinlich die ersten, welche gegen den herrschenden Gebrauch, das Omer am 16. Nissan darzubringen und sieben Wochen darauf das Wochenfest zu feiern, Einsprache erhoben. Sie erklärten, unter השבת in Lev. 23. 11.

[1]) Die im Jahre 1860 von Lichtenstadt verfasste und durch Pinsker in Wien herausgegebene Monographie קונטרס ממחרת השבת (S. Steinschneider's hebr. Bibliographie 1860) ist uns nicht zu Gesicht gekommen.

[2]) Die hier angedeuteten Meinungen werden im Laufe unserer Abhandlung an gehöriger Stelle citirt werden.

sei der Wochensabbath zu verstehen, und zwar meine die Schrift denjenigen Sabbath, der in das VV. 4—8 besprochene siebentägige Pessachfest fällt. Am Tage nach diesem Sabbath müsse das Omer dargebracht und sieben Wochen später Schabuoth gefeiert werden. Das Wochenfest falle demnach ebenso wie die Omer-Schwingung immer auf einen Sonntag[1] (עצרת לעולם אחר השבת). Aus den von mehreren Gesetzeslehrern (R. Ismaël, R. Juda Ben Batira, R. Josse b. Chalaphta und R. Josse b. Juda) gegen die Boëthusäer erhobenen Einwendungen ist mit Bestimmtheit zu schliessen, dass nach der Letztern Ansicht die Forderung der Schrift dahin geht, der Sabbath, nach welchem das Omer geschwungen wird, müsse in das Pessachfest fallen, der Omer-Tag selbst dürfe aber auch post festum eintreffen. Dies war immer der Fall, so oft der erste Tag des Pessachfestes auf einen Sonntag traf; da wurde das Omer erst am darauffolgenden Sonntag, also nach Vollendung des Festes, dargebracht.[2] Zu dieser Annahme nöthigte freilich der Schriftbuchstabe nach boëthusäischer Auffassung. Denn nahm man einmal an, השבת bezeichne den im vorher erwähnten siebentägigen Feste enthaltenen Sabbath, so kam es ja hauptsächlich darauf an, dass der Sabbath, und nicht der Omertag einer der sieben Festtage sei. Eine andere Frage ist es aber, ob diese Theorie auch vor dem Verstande gerechtfertigt werden kann. Es ist nicht schwer herauszufinden, dass ein Gesetz einen unlösbaren Selbstwiderspruch enthält, welches einerseits durch die Forderung, gerade am Tage nach dem Pessach-Sabbath das Omer darzubringen, diesen Ritus an das Pessach-Fest knüpft und in den meisten Fällen auch an diesem Feste vollzogen haben will, andererseits durch die Bestimmung, das Omer auch nach dem Feste opfern zu können, den Zusammenhang beider letzteren Institutionen wieder auflöst. Nicht der Sabbath vor dem Omer, sondern der Omer-Tag selbst sollte in das Pessachfest fallen müssen.

Doch mit Vernunftgründen war gewiss bei den Boëthusäern, die sich an den Buchstaben klammerten und diesem allein die Herrschaft einräumten, nicht viel auszurichten. Buchstabe gegen Buchstaben musste ins Treffen geführt werden, und die Boëthusäer standen nicht eher von dem Kampfe gegen die traditionsgläubigen Pharisäer ab, als bis letztere ihnen aus dem Wortlaute der heiligen Schrift ihren Irrthum bewiesen.[3] Der Streit muss wohl sehr lange gedauert und den pharisäischen Weisen viel zu schaffen gemacht haben; denn zum Andenken an den erlangten Sieg ordnete man Halbfeiertage an, beging auch alle zum Omer gehörigen Ceremonien mit grösstem Pompe und traf ausserdem noch die Einrichtung, dass der Hohepriester, wenn der Tag unmittelbar nach dem Wochenfeste ein Sonntag ist, an diesem Tage nicht im Ornate im Tempel erscheine, damit es nicht aussehe, als feiere man jetzt das Wochenfest, um den Boëthusäern zu genügen.[4] (b)

Der Umstand, dass die Boëthusäer vermöge ihrer Theorie genöthigt waren, das Omer nach dem Pessachfeste darzubringen, mag wohl Einigen aus ihrer eigenen Mitte miss-

---

[1] Die Ansicht der Boëthusäer vermögen wir nur aus den Schriften ihrer Gegner kennen zu lernen: man vgl. Megillath Taanith (Fastenchronik) c. 1. Tossiphta Rosch ha-Schanah c. 1. Thorath Kohanim zu Lev. 23, 15. Talmud Babli Menachoth 65 a ff., Chagiga 17 a, Taanith 17 b und noch sonst. Eine wahrscheinlich nicht ganz lautere Quelle ist der Bericht des David ben Merwan el-Mukammes bei dem Karäer Juda Hadassi, Eschkol ha-Kopher. Goslow (Eupatoria) 1836. c. 97 und 98.

[2] S. Anhang, Note b.

[3] S. Anhang, Note b. Wann die Boëthusäer mit ihrem Widerspruche gegen die Pharisäer aufgetreten, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. M. Taanith und Menachot l. c. wird R. Jochanan b. Šakkai als ihr Besieger genannt. Ihre Opposition mag also etwa ein halbes Jahrhundert vor der Zerstörung des 2. Tempels begonnen haben.

[4] Menachoth 65 a, Chagiga 17 a.

fallen und sie auf einen andern Ausweg gelenkt haben. Von einer sadduzäischen Secte, die wahrscheinlich mit den Boëthusäern nahe verwandt und in Bezug auf Omer und Wochenfest gleicher Ansicht war, berichtet uns der Babylonier David ben Merwan[1], dass sie den in das Pessach- und Hüttenfest treffenden Sabbath nicht mit zu den Festtagen zählte, vielmehr 7 resp. 8 Festtage ausser dem Sabbath feierte. Damit sollte der Widerspruch zwischen 1. Kön. 8, 66 und 2. Chr. 7, 10 gehoben werden.[2] Diese Secte nun konnte immer das Omer am Festtage darbringen, denn fiel der erste Festtag auf Sonntag, so war, da der Sabbath nicht zu den sieben Tagen gezählt wurde, der folgende Sonntag, der Omertag, auch noch ein Festtag. Der Berichterstatter theilt uns nicht mit, wie diese Secte sich verhielt, wenn das Neujahrsfest oder der Versöhnungstag auf Sabbath traf, oder wie, wenn der erste Tag des Pessach- oder Hüttenfestes ein Sabbath war. Consequenter Massen müsste in diesen Fällen Neujahr am zweiten, Versöhnungstag am eilften Tischri, Pessach neun Tage und das Hüttenfest zehn Tage lang gefeiert werden. Diese Ansicht zu widerlegen, wird man uns erlassen.[3] Wir können aber daraus ersehen, zu welchen abenteuerlichen Annahmen die Sectirer durch ihren Widerspruch gegen die Tradition geführt wurden.

Der von den Boëthusäern angeregte Streit wurde, nachdem deren Urheber längst der Vergessenheit anheim gefallen waren, von den später entstandenen Secten wieder aufgenommen. Sie folgten in der Hauptsache den Boëthusäern, indem sie das Wochenfest immer an einem Sonntag feierten, wichen aber im Einzelnen von ihren Vorgängern ab.[4] Diese Secten waren ungemein rührig, und man verschmähte es auch nicht, die eigene Ansicht einem alten berühmten Gesetzeslehrer in den Mund zu legen, um desto leichter für dieselbe Propaganda machen zu können.[5] Dennoch erlangten sie, die Karäer ausgenommen, fast gar keine Bedeutung und verschwanden fast eben so schnell, wie sie entstanden waren. Die Karäer erklärten nur die heilige Schrift (מקרא, קרא) für bindend und verwarfen die Traditionen der Rabbinen. In der Erklärung des ממחרת השבת trafen sie mit den Boëthusäern zusammen. In dem Punkte jedoch, der, wie wir bereits gesehen, die Schwäche und Unhaltbarkeit der boëthusäischen Ansicht offenbarte, sind die Karäer mit richtigem Tacte von ihren Vorgängern abgewichen. Anfangs mögen sie wohl geschwankt haben, wann das Omer, falls der erste Pessachtag ein Sonntag ist, dargebracht und die Zählung der sieben Wochen begonnen werden sollte. Der Schriftbuchstabe sagte ihnen, dass der Sabbath im Pessachfeste sein müsse; andere Gründe bewogen sie aber, den ממחרת השבת, als den Omertag, auf das Pessachfest zu setzen. Sie entschieden sich endlich dafür, das Omerfest immer am Pessach zu feiern und so, wenn der erste Tag des letzteren Festes ein Sonntag ist, diesen Tag als Omertag zu betrachten und von da an die Zählung zu beginnen. (c) Sie verhehlten sich nicht, dass sie gegen den einfachen Sinn des Schriftwortes verstossen, suchten aber, so gut es ging, dies zu rechtfertigen, und erklärten als Beweggrund zu ihrer Entscheidung eine erbliche Ueberlieferung, die sie immer zu Hilfe rufen, so oft das Schriftwort sie im Stiche lässt.[6]

[1] Vgl. über denselben Pinsker, Likkute Qadmonijoth, S. 167 und Anh. S. 45 f.

[2] Vgl. bei Juda Hadassi l. c. c. 98.

[3] Ueber den erwähnten Widerspruch zwischen den BB. der Kön. und der Chr. vgl. Moëd Qatan 9 a.

[4] Vgl. Juda Hadassi l. c. und weiter unten.

[5] Die Karäer beriefen sich auf R. Pinchas b. Jair, der auch das השבת für den Wochensabbath hält; vgl. Pinsker l. c. Anh. S. 16, und Fürst, Geschichte des Karäerthums I S. 136 Anm. 77.

[6] Vgl. Aaron ben Elia aus Nikodmeien ספר מצות גדול oder גן עדן (zum ersten Male gedruckt zu Koslow 1866) ענין חג השבועות c. 3 und 4.

In neuerer Zeit hat die boëthusäisch-karäische Auffassung keinen Anklang gefunden. Sie wird nur von F. W. Schulz empfohlen,[1]) doch auch von Fürst[2]) gebilligt, und Munk[3]) glaubt, das Schriftwort sei durch dieselbe besser erklärt, als durch die rabbinische Auslegung, obgleich er sich dennoch durch die Tradition bestimmen lässt, letzterer Ansicht beizutreten.[4]) Dagegen haben Herzfeld,[5]) Keil,[6]) Kurtz,[7]) Dillmann[8]) u. A. die karäische Ansicht entschieden zurückgewiesen und schlagend widerlegt. Den Hauptschlag, den auch alle Neuern wiederholen, hat bereits Rabbi Josse gegen die Boëthusäer geführt, indem er bemerkte:[9]) „Es heisst ja nicht in der Schrift: am Tage nach dem Sabbath innerhalb des Pessachfestes, es wird nur gesagt: am Tage nach dem Sabbath: mag man nun suchen, welcher Sabbath des Jahres hier gemeint sei!" Vergebens suchen die Karäer, sich damit zu vertheidigen, „dass der Artikel vor dem Worte שבת auf denjenigen Sabbath hinweise, der im unmittelbar vorher erwähnten Feste von שבעת ימים implicite enthalten sei;[10]) diese Annahme wäre nur dann gestattet, wenn vorher der Sabbath im Pessach besonders erwähnt würde. Die „sieben Tage" hingegen erlauben noch nicht, dass auf den in ihnen enthaltenen Sabbath mit dem Ausdrucke השבת Bezug genommen werde." Die Beispiele, aus welchen die Karäer die Berechtigung zu ihrer Annahme herleiten wollen,[10]) sind ganz und gar nicht zutreffend. Wir können im Gegentheil beweisen, dass mit dem Ausdruck יום השבת, der, wie wir weiter unten sehen werden, entschieden den Wochensabbath bezeichnet, selbst an solcher Stelle jeder Sabbath des Jahres gemeint ist, wo unmittelbar vorher von einem siebentägigen Feste die Rede war. In Ezechiel 45, 25 wird nämlich von dem siebentägigen Hüttenfeste und im unmittelbar darauf folgenden Verse von dem יום השבת gesprochen: da wird doch wohl Niemand auf den Gedanken kommen, dass mit letzterem nur der Sabbath im Hüttenfeste genannt sei. Ist also השבת in Lev. 23, 11 der Wochensabbath, so kann nicht gerade der Sabbath des Pessachfestes darunter verstanden sein.

Ausserdem ist das Schwanken der Karäer, ob der Sabbath oder der Tag nach dem Sabbath von dem Feste eingeschlossen werden müsse, schon geeignet ihre Ansicht zu Falle zu bringen, denn es ist doch kaum glaublich, dass der Gesetzgeber diesen Punkt geflissentlich in Unklarheit und Dunkelheit gelassen habe; er würde sich vielmehr, hätte er wirklich das Omer an einem Sonntag dargebracht haben wollen, so ausgedrückt haben, dass kein Zweifel entstehen könnte, ob der Omertag oder der Sabbath vor demselben in das Pessachfest fallen müsse. Da gilt der Spruch unserer Weisen: „Der Schriftvers gibt keine Bestimmung, um unbestimmt zu sein, sondern um sich zu verdeutlichen" (לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש). Es lässt sich aber auch gar kein vernünftiger Grund dafür angeben, dass die Schrift gerade an einem Sonntage im Feste das Omer darzubringen befiehlt. Das Gesetz würde vielmehr den auffallendsten Selbstwiderspruch enthalten, indem es dadurch, dass der

---

[1]) In der Deutschen Zeitschrift 1857 S. 224.
[2]) Hebr. und Chald. Handwörterbuch s. v. שבת.
[3]) In den, dem 4. Bande von Cahen's Bibel beigegebenen Reflexions sur le culte des anciens Hébreux etc. p. 53.
[4]) Vgl. dessen Palästina, deutsch bearbeitet von Levy S. 343 und 385 f.
[5]) Geschichte des Volkes Israel III S. 175 f.
[6]) Pentat.-Commentar und Archäologie.
[7]) Alttestamentlicher Opfercultus (Mitau 1862) S. 309.
[8]) In Schenkels Bibellexikon IV S. 511.
[9]) Thorath Kohanim zu Lev. 23, 15 und Menachoth 66 a.
[10]) Aaron ben Elia l. c. c. 3.

Beginn der Ernte und die Omer-Schwingung auf Pessach angesetzt wird, letzteres Fest zu einem Erntefest stempelt, andererseits aber diesen Charakter dem Feste dadurch entzieht, dass es den Erntefest-Ritus an einen Sonntag bindet, und ihn so indirect in den Hintergrund des Festes schiebt. Die bisher erwähnten Bedenken sind nicht die einzigen, welche gegen die boëthusäisch-karäische Auffassung sich erheben, letztere wird vielmehr noch von andern Schwierigkeiten gedrückt, welche jedoch mit ihr gemeinsam auch

die Ansicht anderer Sectirer

treffen, die wir nun kennen lernen wollen. Die früher erwähnten Secten hatten das השבת als Wochensabbath gefasst, vermochten jedoch nicht, sich von der alten Tradition, die das Omer auf das Pessachfest verlegt, gänzlich loszusagen und fügten daher das Postulat hinzu, der Sabbath oder der Omertag müsse zugleich ein Festtag sein. Dadurch hatten sie sich aber, wie wir gesehen haben, in unlösbare Schwierigkeiten verwickelt, da die Schrift von einem in das Pessachfest fallenden Wochensabbath nichts weiss. Dieser Umstand mag andere Traditionsgegner bewogen haben, mit der Tradition gänzlich zu brechen, das Omer vom Pessachfeste ganz zu trennen und nur mit dem Anfange der Ernte in Verbindung zu setzen. Die samaritanische Secte der Sebuäer hat vielleicht zum ersten Male eine solche Sonderung des Omer vom Pessach vorgenommen und die Zählung der sieben Wochen bis Schabuoth vom Sonntag nach dem Anfange der Ernte, mag dieser wann immer stattfinden, begonnen haben.[1] Ungefähr um die Zeit der Entstehung des Karäerthums, wo das Sectenwesen florirte, stellte ein gewisser Meswi (Mose) aus Baalbeck neue Lehren auf, unter Andern auch, das Wochenfest müsse zwar am Sonntag gefeiert werden, an welchem Sonntag aber sei nicht bestimmt.[2] Ein anderer Sectirer, Namens Bokhtan, lehrte mit Bestimmtheit, Omer und Wochenfest seien vom Pessach ganz unabhängig und die Zählung der sieben Wochen beginne am Sonntag, der auf den Anfang der Ernte folgt.[3]

Da der Wortlaut des Gesetzes sowohl in Lev. 23, 10 fg. als auch Deuteron. 16, 9 dem ersten Anscheine nach diese Auffassung begünstigt, so ist es kein Wunder, dass sie in neuerer Zeit von Vielen vorgetragen worden, die zum Theil keine Ahnung davon haben, dass sie blos die Ansicht alter Secten wiederholen. So stellte schon S. Cahen in seiner Bibel die Behauptung auf, Omer- und Pessachfest seien zwei von einander getrennte Feste, zweifelt aber noch, wann das Omer dargebracht worden sei. George[4] und Saalschütz[5] meinen entschieden, die Darbringung des Erstlings-Omers und der Beginn der Zählung der sieben Wochen stehen nur mit dem Anfang der Ernte, nicht aber mit dem Pessachfeste, in Verbindung, setzen jedoch dabei voraus, das die Ernte gewiss mit dem Sonntag begonnen habe: dies wäre „eine ganz natürliche Sache“ gewesen. Herzfeld[6] dagegen, der dies nicht für „ganz natürlich“ hält, nimmt an, dass, wann immer die Ernte eröffnet worden,

[1]) Vgl. Herzfeld l. c. III S. 599.
[2]) Vgl. Juda Hadassi l. c. c. 98.
[3]) Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 3; Pinsker l. c. S. 43 und Anh. S. 85; Fürst, Geschichte des Karaerthums I. S. 79.
[4]) Die älteren jüdischen Feste, S. 129.
[5]) Mosaisches Recht S. 418.
[6]) Geschichte III. S. 176.

am ersten Sonntag darauf das Omer gebracht werden sollte. und Merx[1] glaubt ebenfalls, dass im Gesetze Lev. 23, 10 fg. diese Bestimmung enthalten sei. will aber nachweisen. dass diese Vorschrift mit andern Gesetzen in Widerspruch stehe. Dass die Schrift die Omer-Schwingung nicht bestimmt an das Pessachfest knüpft. behauptet auch der Chaber des Kusari, gibt aber der Sache eine solche Wendung, dass die Tradition dabei aufrecht erhalten wird. Er sagt:[2] „Gesetzt auch. wir wollten den Karäern ihre Behauptung. der ממחרת השבת sei der erste Tag der Woche. einräumen. so könnten wir immer noch sagen. einer der Priester oder Richter oder der frommen Könige habe im Einverständniss mit dem Synhedrium eingesehen. dass jene Zählung nur beabsichtige. zwischen die Erstlingsgabe der Gerstenernte und die der Weizenernte einen Zeitraum von 50 Tagen zu setzen; die Thora habe ein Beispiel dieser Zählung gegeben. indem sie sagt: „„Wenn der Beginn der Sichel an der Saat auf den ersten Tag fällt. so müsset ihr in der Zählung wieder bis zum ersten Tage kommen““. woraus dann zu schliessen. dass. wenn der Anfang am zweiten Tag ist. wir wieder bis zum zweiten Tag zählen müssen: der Anfang der Ernte aber würde nach unserem Gutdünken auf irgend eine geeignete Zeit gesetzt werden können. Nun habe jene oberste Behörde. vielleicht in Folge einer prophetischen Eingebung von Gott, ein für alle Mal angeordnet. den Beginn der Ernte auf den zweiten Pessachtag zu setzen: damit wird der Schrift nicht widersprochen. und wir sind verpflichtet. dies als Gesetz anzuerkennen. weil es von dem Orte, den der Ewige erwählt hat. ausgegangen.“ Luzzatto, der dieser Auseinandersetzung beifällig erwähnt,[3] glaubt fälschlich, dass auch Ibn - Esra diese Meinung in verhüllten Reden ausgesprochen habe.[4]

Wir unserseits müssen uns mit Muskato einverstanden erklären. dass solche Concession unnöthig und daher unstatthaft ist. Die Karäer rühmen sich dieses Zugeständnisses des Chaber. geben aber nicht zu, dass die Ansicht der Rabbinen dabei bestehen kann, indem sie dem Synhedrium nicht das Recht einräumen. ein für allemal den Beginn der Ernte und die Darbringung des Omers auf den zweiten Pessachtag zu setzen. so dass man, falls dieser Tag gerade auf einen Sabbath fällt. durch die Ernte und Opferung des Omers den Sabbath entweihe.[5] Ebenso wenig lässt die Annahme. dass die Zeit ממחרת השבת nur beispielsweise angegeben wird, sich rechtfertigen: der Ausdruck will vielmehr entschieden einen bestimmten Tag für die Omerschwingung festsetzen. Damit wird aber zugleich sowohl die Auffassung der Karäer als auch die der Sectirer und ihrer Nachfolger vollständig widerlegt. Das Omer hat mit dem Wochensabbath oder Sonntag gar nichts zu schaffen, und es lässt sich nicht einsehen. warum dasselbe gerade am Sonntag gebracht werden sollte, und da ferner nach Deut. 16. 9 mit dem Beginn der Zählung die Ernte anfing, so wäre es noch auffälliger, dass der Gesetzgeber indirect darauf dringen sollte, die Ernte gerade an einem Sonntage zu eröffnen.[6] Ausserdem würde nach beiden erwähnten Auffassungen die schöne Gliederung der Jahresfeste nach dem Sabbathbegriff verloren gehen. Das Pessachfest ist, wie Ranke[7] ganz richtig bemerkt. das Fundament, auf welchem die

[1] In der protestantischen Kirchenzeitung 1865 No. 17.
[2] Vgl. Kusari III. 41.
[3] Pentateuch-Commentar III (Padua 1874) S. 177.
[4] Vgl. auch Kerem Chemed VII, S. 72.
[5] Siehe Muskato zu Kusari III, 41 und Aaron b. Elia l. c. r. l.
[6] Kurtz S. 308; Herzfeld S. 175; Dillmann S. 511.
[7] Untersuchungen II, S. 108.

Jahresfeste Israels sich erbauen. Das Maas dieses Baues ist der Sabbath. Zwischen Pessach und Schabuoth liegt ein Sabbath der Wochen, sowie zwischen einem Jobel und dem andern ein Sabbath der Jahrwochen liegt, und der ganze Frühjahrs-Festkreis besteht aus $1 + 7 \times 7 + 1$ Tagen. Das dritte grosse Jahresfest, Sukkoth, ist im siebenten Monat nach dem ersten Feste, es ist da vom Pessach an gerechnet der Sabbath der Monate. Begänne man aber die Zählung der sieben Wochen nicht am zweiten Pessachtage, sondern erst vom Sonntag im Pessach oder von einem andern Sonntag, so würde das Pessachfest aus der fundamentalen Stellung, die es in der Reihe der Jahresfeste einnimmt, verdrängt werden.[1] Es würde dann ferner das Wochenfest ein bewegliches Fest sein und von allen andern Jahresfesten, welche an einen bestimmten Monatstag gebunden sind, eine nicht zu begreifende Ausnahme machen.[2] Endlich würde dann Schabuot nicht als Schlussfest des Pessach (עצרת של פסח) betrachtet werden können, da es als solches dem Schlussfeste des Hüttenfestes ähnlich sein und ebenso sieben Wochen vom Anfange des Hauptfestes abstehen müsste, sowie jenes nach 7 Tagen gefeiert wird. Man wird es aber immer angemessen finden, sämmtliche Jahresfeste als zwei Festkreise, einen Frühlings- und Herbst-Festkreis, zu betrachten, wonach das Wochenfest entschieden als Schlussfest des Pessach angesehen werden muss.[3]

Noch mehr aber ist gegen diejenige Auffassung einzuwenden, welche das Omer vom Pessachfeste ganz trennt und nur vom Ernteanfang abhängig macht. Es müsste dann erstens in Num. 28—29, wo alle Feste aufgezählt sind, auch das Omerfest genannt werden. Man kann dem nicht entgegnen, es werden nur diejenigen Feste gerechnet, für welche besondere, bisher noch nicht gebotene Opfer vorgeschrieben werden, denn auch der 14. Nissan wird (28, 16) als Pessachtag erwähnt, und so hätte auch der Omertag nicht verschwiegen werden dürfen, wenn er nicht in den sieben Tagen des Mazzothfestes enthalten wäre. Von Merx (l. c.) wird dies zugegeben; er nimmt aber an, dass Num. 28 eine spätere Entwickelungsstufe der Festgesetze enthält, als Lev. 23. Nach letzterem Gesetzesabschnitt sei die Garbenweihe ein besonderes Fest beim Ernteanfang, nach welchem auch Pfingsten berechnet wird; nach Num. 28 dagegen falle die Garbenweihe weg und werde Pfingsten vom Mazzothfeste aus berechnet. Es ist nicht schwer, diese Annahme zu widerlegen. Die Festgesetze in Lev. 23 und Num. 28—29 gehören nothwendig zusammen, wie fast alle bedeutenden Kritiker zugestehen. In Lev. 23 wird durch das vielmals gebotene והקרבתם אשה לה׳ auf die Opfergesetze in Num. 28—29 hingewiesen, sowie das בהקריבכם מנחה חדשה לה׳ in Num. 28, 26 unzweideutig auf והקרבתם מנחה חדשה לה׳ in Lev. 23. 16 zurückweist, und jede Auffassung, die einen so auffallenden Widerspruch zwischen Lev. 23 und Num. 28 annimmt, hat sich selbst gerichtet. Zweitens gebietet die Schrift an mehreren Stellen[4], das Pessach im Monate der Aehrenreife (חדש האביב) zu feiern, was unsere Weisen mit Recht so verstanden haben, dass man einen Schaltmonat einzusetzen

[1]) Keil und Dillmann l. c.

[2]) Nach der traditionellen Annahme ist das Wochenfest ein fixes; nur wird es nicht erst durch den Neumond des Siwan, sondern schon durch die Bestimmung des Monatsanfanges des Nissan (ראש חדש ניסן) festgesetzt. Schabuot ist der 65. Tag, vom Neumonde des Nissan an gerechnet. Als Schlussfest des Pessach musste es durch den Pessach-Monat bestimmt werden (s. weiter unten).

[3]) Vgl. Midrasch zum Hohenliede VII, 2; Pesikta de-R. Kahana ביום השמיני.

[4]) Exod 13, 4—5; 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1.

habe, falls sonst am Pessach die Gerste noch nicht reif wäre:[1]) wozu aber die Forderung, dass an diesem Feste die Gerste reif sei, wenn nicht gerade an demselben das erste Opfer von dieser Frucht, das Omer, darzubringen wäre?[2]) Drittens: nur scheinbar macht das Gesetz in Lev. 23 und Deut. 16 die Darbringung des Omers und die Zählung der sieben Wochen bloss vom Ernteanfang abhängig, in der That aber werden dieselben deutlich genug auch mit dem Pessachfeste in Verbindung gesetzt. Betrachten wir zuerst die Stelle im Deuteronomium. Es heisst dort: „Sieben Wochen sollst du dir zählen; von der Zeit, wo man die Sichel an den Halm zu legen beginnt, sollst du anfangen sieben Wochen zu zählen.“ Nun ist doch sicherlich „die Zeit, wo man die Sichel an den Halm zu legen beginnt,“ nicht dem Belieben jedes Einzelnen überlassen: es würde ja dann der Eine von einem andern Tage die Zählung beginnen und ein anderes Wochenfest feiern, als der Andere. Hier wird vielmehr nothwendig vorausgesetzt, dass die Ernte in der Regel überall an einem bestimmten Tage zu beginnen hat, resp. vor diesem Tage nicht beginnen darf, (wobei natürlich ausnahmsweise in manchen Gegenden ein vorzeitiger Ernteanfang gestattet werden kann[3]). Fragen wir nun, welcher Tag der zum Beginne der Ernte bestimmte ist, so ertheilt das Gesetz einige Verse vorher indirect genaue Auskunft darüber. Wenn C. 16, V. 1 befohlen wird, im Aehrenmonat das Pessach zu feiern, so wird hier die Forderung aufgestellt, den Kalender so zu reguliren, dass ungefähr um die Pessachzeit die Gerste reif sei. Es würde also um diese Zeit auch die Ernte beginnen können; der Tag dazu ist jedoch noch nicht genau bestimmt, dies geschieht in den folgenden Versen. Nach VV. 2—7 muss man zur heiligen Stadt wandern, um daselbst am ersten Festabend das Pessachmahl zu halten; doch kann jeder am andern Morgen die Stadt des Heiligthums verlassen und nach Hause ziehen.[4]) Während das Hüttenfest vollständig, die ganzen sieben Tage, in der heiligen Stadt gefeiert werden muss (V. 15), ist am Pessachfest schon am zweiten Tage die Heimreise gestattet. (d) Der Grund davon kann nur der sein, dass der zweite Tag eben der in V. 9 besprochene Ernteanfangs-Tag ist. Das Getreide ist jetzt im חדש האביב bereits reif; doch hat die Ernte noch nicht begonnen, weil Alles zur Wallfahrt nach der Gottesstadt sich rüstete. Sobald man von dieser Reise heimkam, ging es sofort an die Ernte, und die in der Nähe der heiligen Stadt Wohnenden konnten schon am zweiten Tage dieses Geschäft beginnen. Wenn demnach das Gesetz in V. 9 von einem Tage „des Beginnes der Sichel an dem Halm“ spricht, so kann kein anderer als der V. 7 erwähnte Tag der Heimreise darunter verstanden sein.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Omergesetzes in Lev. 23, so müssen wir zuvörderst bemerken, dass in V. 10 der Satz: „Wenn ihr in das Land kommet, das ich euch gebe, und die Ernte haltet“ keineswegs eine genaue Zeitbestimmung für das im Nachsatze befindliche Gebot der Omer-Darbringung beabsichtigt; jene Zeitbestimmung wird vielmehr erst im folgenden Verse mit dem ממחרת השבת gegeben, und der Vordersatz in V. 10 will nur die Vorbedingungen aufstellen, unter denen die Erfüllung des folgenden Gebotes erst möglich wird. Dies bedarf keines weitern Beweises, als dass wir nur auf einige ähnlich lautende Stellen unser Augenmerk richten. Lev. 19, 23 heisst es: „So ihr

[1]) Vgl. Siphre zu Deut. 16, 1.
[2]) Vgl. Hengstenberg, Beiträge III, S. 365.
[3]) Vgl. Menachoth 71 a.
[4]) Vgl. Abarbanel zu Deut. 16, 2—7 und Anh. Note d.

in das Land kommet und irgend einen Fruchtbaum pflanzet, so enthaltet euch seiner Vorhaut drei Jahre;" Num. 15, 18 f. gebietet: Wenn ihr in das Land kommet, und vom Brote des Landes esset, so nehmet eine Hebe dem Ewigen: ebenso Deut. 26, 1 f.: Wenn du in das Land kommest, es in Besitz nimmst und darin wohnest, so bringe die Erstlinge der Landesfrüchte dem Ewigen. In allen diesen Stellen enthalten die Vordersätze die Vorbedingungen zum nachfolgenden Gebote, aber keine genauen Zeitbestimmungen, wann die Gebote zu beobachten sind. Demnach wird unsere Stelle in Lev. 23 auch nicht anders aufzufassen sein. Ist dies richtig, so muss auch zugestanden werden, dass das Omergesetz V. 9 ff. nur einen Nachtrag zum Pessachgesetze hinzufügt, der darüber belehrt, wie Pessach als Erntefest gefeiert werden soll. In der Wüste war das Pessachfest nur ein historisches Fest. Als solches erscheint es in den V V. 5—8, die nur Exod. 12 in Kürze wiedergeben. Nachträglich wird nun die Bestimmung getroffen, am Pessach auch ein Ernteanfangs-Fest zu feiern, sobald die Vorbedingungen dazu vorhanden sein werden. „wenn ihr in das Land kommet und die Ernte haltet."[1] Der Erntefest-Ritus soll darin bestehen, „dass ihr ein Omer des zuerst Geschnittenen[2] dem Priester bringet und er dieses Omer vor dem Ewigen schwinge, dass es euch gnädig aufgenommen werde." Es folgt darauf die Zeitbestimmung, an welchem Tage des Festes dieser Ritus vollzogen werden solle: „am Morgen nach der Feier schwinge es der Priester." Damit wird gesagt, dass sofort, nachdem der Ruhetag vorüber und der Ernteanfangs-Tag gekommen ist, das Opfer des Ewigen dargebracht und geschwungen werden solle. Aus dem hier Auseinandergesetzten geht zur Klarheit hervor, dass das Gesetz sowohl im Lev. als im Deut. Omer und Pessach als zusammenhängend betrachtet. Wir werden später noch einen Beleg dafür finden, dass das Omer am Pessach dargebracht worden ist, doch möge zuvor noch

eine dritte antitraditionelle Ansicht

betrachtet werden, die ebenfalls in alter und neuester Zeit ihre Vertreter gefunden hat. Lässt sich nämlich das השבת unmöglich als Wochensabbath erklären und ist es nothwendig, unter diesem Worte das vorher behandelte Pessachfest zu verstehen, so liegt die Veranlassung nahe zu der Behauptung, nicht der erste, sondern der zuletzt erwähnt siebente Feiertag sei als השבת bezeichnet. Daher findet es schon der griechische Uebersetzer für nöthig, durch sein τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης (sc. ἑορτῆς) nachdrücklichst zu betonen, dass nach dem ersten und nicht nach dem letzten Feiertage das Omer dargebracht werde. Dieselbe Vorsicht gebraucht das sogenannte Targum Jonathan, indem es מבתר יומא טבא קמאה דפסחא übersetzt und das מבתר יומא טבא des Onkelos für ungenügend hält. Auch der Talmud sucht der Ansicht zu begegnen, dass השבת den letzten Feiertag bezeichne.[3] Und in der That wird diese Ansicht mit Bestimmtheit zuerst von der syrischen Uebersetzung, der Peschito, ausgesprochen. Sie übersetzt das ממחרת השבת in V. 11 mit (טבא sc.) ובתר יומא

---

[1]) Aehnlich wird auch beim Hüttenfeste, nachdem das Gesetz darüber bereits geschlossen ist, noch ein Nachtrag (Lev. 23, 39—43) hinzugefügt, der belehren soll, wie das Hüttenfest später im heiligen Lande gefeiert werden muss. Vgl. F. W. Schulz in der deutschen Zeitschr. 1857 S. 234 und die Bemerkung Kohn's im Israelit 1869 S. 913.

[2]) über den Ausdruck ראשית קציר vgl. Saalschütz l. c. S. 344. Anm. 435.

[3]) Menachoth 66 a.

אחרנא: ihr ist also das השבת = יום טוב האחרון der andere oder letzte Feiertag.[1] (e) Auch die Falaschas in Abyssinien feiern das Wochenfest den 57. Tag nach dem Pascha,[2] und vielleicht hat das Buch der Jubiläen, wenn es c. 15 das Woehenfest in die Mitte des dritten Monats setzt, ebenfalls die Zählung der sieben Wochen vom Morgen nach dem letzten Festtag begonnen.[3] In neuester Zeit hat sich Kliefoth[4] dafür entschieden, השבת als den letzten Feiertag zu fassen. Herzfeld[5] billigt ebenfalls die Annahme, das Omer sei nach dem letzten Feiertage dargebracht worden, glaubt aber, dass dann השבת nicht „Festtag" sondern, wie in V. V. 15—16, „Woche, Festwoche" bedeute. (Dagegen liesse sich aber einwenden, dass ja, wenn die Festwoche von der Schrift als die erste Woche betrachtet wird und man noch sieben Wochen dazu zählt, das Wochenfest nicht ממחרת השבת השביעית sondern der Tag nach der achten Woche wäre.)[6] Auch Hitzig[7] und Hupfeld[8] lassen das Omer erst nach dem letzten Feiertage dargebracht sein, fassen aber השבת als den Wochensabbath und stellen eine neue Hypothese auf, die wir erst später besprechen wollen.

Jetzt mag blos untersucht werden, ob es gestattet ist anzunehmen, das Omer sei erst nach dem letzten Feiertage geschwungen worden. Kliefoth will seine Auffassung durch Josua 5, 11 stützen. Dort wird erzählt, die Israeliten assen vom neuen Getreide ממחרת הפסח. Letzterer Ausdruck könnte zwar wie in Num. 33, 3 den 15. Nissan bezeichnen, dann aber wäre die Stelle in Josua mit Lev. 23, 14, wonach vor der Darbringung des Omers kein neues Getreide gegessen werden darf, im Widerspruch. Es sei daher nothwendig הפסח hier als „Pessachfest" zu fassen; die Israeliten haben demnach erst am Tage nach dem Pessachfeste von der neuen Frucht gegessen, also auch an diesem Tage das Omer gebracht. Dort aber heisst es doch, die Israeliten assen מצות, und nach dem siebenten Pessachtage werden ja keine Mazzoth gegessen! Darauf entgegnet Kliefoth, die Mazzoth seien nicht Osterfladen, sondern „die zum Erntefest gehörende eigenthümliche Mincha." Dabei hat er aber vergessen, dass nach Jos. 5, 11 „die Kinder Israel" Mazzoth assen, die Mincha aber nur von den Priestern gegessen werden darf. Die Stelle in Josua erzählt also offenbar, dass die Israeliten schon am Pessachfeste neue Frucht gegessen, und das Omer konnte nicht erst nach dem Feste gebracht worden sein. Der Beweis K's. hat sich demnach in einen Gegenbeweis verwandelt. (Wie jedoch die Stelle in Josua aufzufassen ist, soll erst weiter unten S. 22 f. gezeigt werden.) Ausserdem ist auch gegen diese Ansicht einzu-

[1]) Fälschlich glauben Manche z. B. Geiger, Urschrift S. 158, Munk, Palästina l. c., der Syrer folge der traditionellen Auffassung. Dass derselbe in V. 15 blos מן בתרה דיומא übersetzt, geschieht aus dem Grunde, weil er die Wiederholung des אחרנא nicht für nöthig hält, da bereits aus der Uebersetzung in V. 11 bekannt ist, dass vom letzten Feiertage die Rede ist. Der siebente Feiertag ist wahrscheinlich von Einigen für einen sabbathlichen Tag gehalten worden. Von diesen mag auch eine Fälschung des Textes in Deut. 16, 8 ausgegangen sein. Vgl. Anh. Not. e.

[2]) Abbadie in L'Univers Jsraélite 1851 S. 482.

[3]) Beer, das Buch der Jubiläen und sein Verhältniss zu den Midraschim: S. 64. f. vgl. Dillmann l. c. S. 510. Das Buch der Jub. hat überhaupt einen von der Trad. abweichenden Kalender, vgl. auch Frankel, Monatsschrift V, S. 391 f.

[4]) Liturgische Abhandlungen IV, S. 147 f.

[5]) Gesch. III S. 176.

[6]) Dieser Einwand trifft auch die beiden vorher genannten Auffassungen: vgl. Mendelssohns Bemerkung zu Lev. 23, 11.

[7]) Ostern und Pfingsten, Sendschreiben an Ideler, Heidelb. 1837 und Ostern u. Pfingsten im 2. Decalog, Sendschr. an Schweizer, Heidelb. 1838.

[8]) Commentatio de primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione (Halle 1852) part. II, p. 16.

wenden: 1) Das Omerfest hätte danach ebenso wie das Pessach des 14. Nissan als besonderes Fest in Num. 28 aufgezählt sein sollen. (s. oben S. 10.) 2) Wenn die Omer-Darbringung und der Ernteanfang erst nach dem letzten Festtage stattfinden sollte, so wäre es unbegreiflich, warum das Gesetz in Deut. 16, 7 schon am zweiten Festtage die Heimreise aus der heiligen Stadt erlaubt. 3) Es ist unzweifelhaft, dass das Pessachfest nicht blos historisches, sondern auch Erntefest war. Diese letztere Bedeutung muss auch von denjenigen unserem Feste zuerkannt werden, die unmittelbar nach demselben das Omer darbringen lassen und so die Beziehung des letztern Opfers zum Pessach zugestehen. Nun wäre es doch recht auffallend, wenn der feierliche Erntefest-Ritus, die Omer-Schwingung, erst nach dem Schlusstage des Festes, also recht eigenthümlich post festum vollzogen werden sollte.[1] 4) Wenn auch zugegeben werden muss, dass ממחרת השבת den Tag nach dem letzten Festtage bezeichnen könne, so ist es doch immer sehr bedenklich anzunehmen, der Gesetzgeber habe den Tag nach Schluss des Festes mit einem so undeutlichen Namen genannt. Das Fest heisst in V. 6 חג המצות, und da hätte für den Tag nach dem Feste passender die Bezeichnung ממחרת החג gewählt werden können,[2] wie dieser Tag auch noch jetzt bei uns den Namen אסרו חג führt.[3])

Es lässt sich aber abgesehen von dem bisher Gesagten noch aus einer andern Stelle beweisen, dass die Omerschwingung am Pessach stattzufinden habe. Nach der jüdischen Tradition in den talmudischen Schriften[4]) und Josephus[5]) ist die Erstlings-Mincha (מנחת בכורים), Lev. 2, 14-16 identisch mit dem in Lev. 23, 9 ff. behandelten Omer. Es ist demnach unzweifelhaft, dass die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels dieser Auffassung gefolgt. Selbst die Saducäer und Boëthusäer haben nicht widersprochen; denn hätte je gegen die Art und Weise der Omer-Darbringung ein Widerspruch sich erhoben, so wäre er ebenso wenig verschwiegen worden, wie die Opposition der Boëthusäer gegen die Zeit des Omers. Erst die Karäer behaupteten gegen die Rabbaniten, die Erstlings-Mincha sei vom Omer verschieden[6]), und auch Ibn-Esra und Luzatto[7]) glauben, Lev. 2, 14-16 handle von dem Erstlingsopfer, das der Einzelne freiwillig bringt. Diesen folgen fast sämmtliche neuern christlichen Ausleger[8]), während die sonstigen jüdischen Commentatoren der ältern und neuern Zeit mit der Tradition übereinstimmen. Wir glauben, dass entscheidende Gründe für die Richtigkeit der letztern Ansicht sprechen. Fürs Erste ist die Praxis während der Zeit des zweiten Tempels als der zuverlässigste Führer bei der Erklärung der pentateuchischen Gesetze zu betrachten, den man ohne entscheidende Beweggründe nicht verlassen darf. Aber auch die Schriftstellen selbst sprechen für die Richtigkeit der traditionellen Annahme, die das Omer mit der Erstlings-Mincha identificirt. Denn 1) im Abschnitte Lev. 2, der die verschiedenen Mincha's beschreibt, wird das Erstlings-Speise-

---

[1]) Vgl. Bähr, Symbolik II, S. 621.

[2]) Vgl. Wesseli's Commentar zu Lev. 23 11.

[3]) Vgl. T. B. Sukkah 45 b; im Jeruschalmi Abodah Sarah I. 1 Ende wird der Tag nach dem Feste בריה דמועדא genannt

[4]) Thorath Kohanim zu Lev. 2, 14; Mischna Menachoth 10, 4 und sonst.

[5]) Antiqu. 3, 10, 5. Dass die alten Versionen dieser Tradition nicht entgegen sind, wird Anh. Note a gezeigt.

[6]) Vgl. Juda Hadassi l. c. cap. 203; Aron b. Elia l. c. cap. 5.

[7]) Commentar zu Lev. 2, 14.

[8]) Nur vereinzelte Stimmen lassen sich unter diesen zu Gunsten der jüd. Tradition vernehmen; vgl. z. B. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus S. 174 fg.

opfer merkwürdiger Weise erst dann besprochen, nachdem durch mehrere allen Speiseopfern gemeinsame Bestimmungen VV. 11—13 das Mincha-Gesetz bereits abgeschlossen zu sein scheint, so dass die Vorschrift über die Erstlings-Mincha gewissermassen nur einen Nachtrag zum Hauptgesetze bildet. Dies findet nur darin seine Erklärung, dass die מנחת בכורים von den vorher behandelten Speiseopfern ganz verschieden ist, indem letztere Privatopfer sind, ersteres aber als ein Opfer des ganzen Volkes (קרבן צבור) dargebracht wird. Da nun der Abschnitt Lev. 2 zunächst nur von Privatopfern handelt, so konnte das Gesetz über die Erstlings-Mincha nur als Anhang nach Schluss des Hauptgesetzes beigefügt werden.[1] Spricht aber Lev. 2, 14—16 von einem Opfer des ganzen Volkes, so kann es nur das in Lev. 23, 10 ff. erwähnte Omer sein. 2) Das Material des Erstlings-Speiseopfers (אביב קלוי באש גרש) weist darauf hin, dass dasselbe in dem Aehrenmonate, חדש האביב, geopfert wurde. Es müsste also jedenfalls ungefähr um dieselbe Zeit, wie das Omer dargebracht worden sein, und es wäre sehr auffallend, dass das Opfer des ganzen Volkes vom neuen Getreide blos in einer Garbe bestehen, während die gleichzeitig dargebrachte Privatmincha von der ersten Frucht durch eine sorgfältigere Zubereitung und durch die Beigabe von Oel und Weihrauch (Lev. 2, 15) vor dem öffentlichen Opfer ausgezeichnet sein sollte. Es ist daher nothwendig anzunehmen, die im Abib-Monate dargebrachte Erstlings-Mincha sei nichts anderes als das Omer. 3) Beim Omer wird nur vorgeschrieben, dass der Priester dasselbe vor dem Ewigen schwinge (23, 11), was aber dann mit diesem Opfer zu geschehen habe, ob es ganz dem Priester gehören, oder auf dem Altar angezündet werden sollte, erfahren wir in dem Abschnitte Lev. 23 gar nicht. Nun lässt sich doch gewiss nicht denken, dass das Gesetz diesen Punkt unbestimmt gelassen habe: vielmehr ist anzunehmen, das Omer ist eben das Speiseopfer, von dem nach Lev. 2, 16 eine Handvoll auf dem Altar geräuchert wurde, das Uebrige aber selbstverständlich dem Priester zukam.[1] 4) Wenn Lev. 23, 14 beim Omer geboten wird: לחם וקלי וכרמל sollt ihr nicht essen bis zu eben diesem Tage, bis ihr gebracht habet das Opfer eures Gottes, so lässt sich schliessen, dass dieses Opfer Gottes eben von solchen Stoffen gebracht wird, die hier vor der Darbringung desselben zu essen verboten werden. Nun ist aber nur die Erstlingsmincha nach Lev. 2 14 קלוי und כרמל, während Omer, als Garbe gefasst, nichts von den genannten Stoffen repräsentirt, demnach müssen Omer und Minchath-Bikkurim für identisch gehalten werden. 5) Bei allen Opfern, die nicht selbst auf dem Altare angezündet werden, sondern entweder einem anderen Altar-Opfer als Beigabe dienen oder umgekehrt ein solches Feuer-Opfer (אזכרה) als Zugabe erhalten, wird in der Thorah bestimmt angedeutet, dass das Altar-Opfer wegen des andern Opfers dem Ewigen dargebracht werde. So wird bei den Schaubroten (Lev. 24, 7) ausdrücklich erklärt, dass der Weihrauch wegen des Brotes als Feuerung dargebracht werde: ebenso wird bei den zwei Wochenfest-Broten (Lev. 23, 18) bestimmt angeordnet, dass die beigegebenen Thier-Opfer wegen des Brotes (על הלחם) dargebracht werden. Andererseits wird wieder beim Dank-Opfer (Lev. 7, 12) die Bestimmung getroffen, dass die Brotzugabe wegen des Dank-Opfers (על זבח התודה) zu bringen sei. Ein solches Abhängigkeitsverhältniss wird aber beim Omer und dem dabei geopferten Lamme in der Schrift nicht angedeutet. Da heisst es nur (Lev. 23, 12): „Bereitet am Tage, da ihr schwinget das Omer, ein Lamm,“

[1] Vgl. Wessely's Commentar zu Lev. 2, 14.

nicht aber, dass man das Lamm wegen des Omers (על העמר) darbringen solle. Dies beweist entschieden, dass vom Omer selbst ein Theil auf dem Altar angezündet wird und deshalb kein anderes Opfer wegen des Omers dargebracht werden muss, was allerdings dann der Fall ist, wenn das Omer eins ist mit der Erstlingsmincha. 6) Für alle Speiseopfer, die in Lev. 2 behandelt werden, wird die Vorschrift ertheilt, dass sie nicht gesäuert bereitet werden dürfen (V. 11); bei dem erst nachträglich hinzugefügten Erstlingsspeiseopfer (V. 11); wird jedoch die Bestimmung, dass sie ungesäuert sein muss nicht hinzugefügt, und man könnte glauben, dass dieses als Erstlingsopfer nach V. 12 mit שאור bereitet werden dürfe. Da aber nach V. 16 eine Handvoll dieses Erstlingsspeiseopfers auf den Altar gebracht wird, durfte es gewiss nicht gesäuert werden, weil sonst dem allgemeinen Satze in V. 11, dass kein Sauerteig auf den Altar kommen darf, widersprochen würde. Es hätte aber die Bestimmung, dass die Minchath-Bikkurim nicht gesäuert werden darf, um so weniger dabei fehlen dürfen, als nach V. 12 hier leicht ein Irrthum entstehen könnte. Nur wenn wir voraussetzen, dass die Erstlings-Mincha identisch mit dem Omer ist und dass das Omer am Pessachfeste dargebracht wurde, fällt diese Schwierigkeit weg, denn dann ist es selbstverständlich, dass die Erstlingsmincha nur Mazzah sein kann, da zur Zeit der Darbringung derselben gar nichts Gesäuertes gegessen werden darf. Ist nun aber aus diesem letzten Beweise zugleich zu schliessen, dass die Omerdarbringung am Pessachfeste stattfand, so muss man ausserdem zugeben, dass die Bestimmung, Pessach im חדש האביב zu feiern, offenbar die vom אביב darzubringende Minchath-Bikkurim berücksichtigt, und alle die frühern Beweise für die Identität vom Omer und Erstlingsmincha sprechen auch dafür, dass das Omer am Pessach dargebracht wurde.

Die Hypothese Hitzig's.

Nachdem alle ältern antitraditionellen Ansichten sich als unhaltbar erwiesen haben, gehen wir zur Prüfung derjenigen Ansichten, welche eine von Hitzig[1]) aufgestellte Hypothese zur Grundlage haben. Hitzig suchte zu beweisen, dass die alten Hebräer mit jedem neuen Jahr am Neumondstage des Nissan zugleich eine neue Woche begannen, indem man, falls der letzte Tag des Jahres nicht ohnehin auf einen Sabbath fiel, entweder die letzte volle Woche bis zum ersten Nissan erstreckte und so den letzten Tag des Jahres als Sabbath feierte, oder die letzte Woche des alten Jahres unvollendet liess und ohne Weiteres den ersten Tag des neuen Jahres als den ersten Tag der Woche zählte. Auf diese Weise musste immer der 7. 14. und 21. Nissan ein Sabbath sein, und der in Lev. 23, 11 genannte ממחרת השבת ist der Sonntag, der auf den letzten Tag des Pessachfestes folgt, der 22. Nissan. Dieser Ansicht folgt, wie bereits erwähnt, auch Hupfeld. Obgleich nun Alles, was wir gegen die vorerwähnte Auffassung der Peschito und ihrer Nachfolger vorgebracht, auch die Hitzig'sche Auffassung trifft, so mag dennoch die Grundlage der letztern, die Hypothese, dass die alten Hebräer mit jedem neuen Jahre eine neue Woche begannen, besonders geprüft werden, um danach noch eine andere auf dieser Basis ruhende Auffassung beurtheilen zu können. Es muss zugegeben werden, dass man zur Zeit des zweiten Tempels den ממחרת השבת für den 16. Nissan gehalten; dies bezeugen die Septuaginta.

[1]) Ost. u. Pf. I S. 7 ff.

Philo und Josephus.[1]) Dennoch schreckt Hitzig davor nicht zurück zu behaupten,[2]) man habe bis zur Zerstörung des zweiten Tempels immer am ersten Nissan eine neue Woche zu zählen begonnen, und zur Zeit des Philo und Josephus nur השבת irrthümlich für den ersten Festtag gehalten.[3]) Man habe demgemäss diesen Tag, der eigentlich auf einen Sonntag fiel, als einen Sabbath gefeiert, und nach diesem zweiten Sabbath von Neuem die Woche angefangen, so dass das Wochenfest ebenfalls auf einen Sonntag fiel! Diese Behauptung bedarf kaum einer Widerlegung, und wenn sie einer bedürfte, so zeugen unzählige Thatsachen, die aus der Zeit des zweiten Tempels in den talmudischen Quellen uns überliefert sind, zur Genüge, dass man unmöglich damals immer das neue Jahr mit einer neuen Woche begonnen haben konnte. Nur einige mögen hier erwähnt werden. Wir haben bereits oben gesehen, wie man nach Besiegung der Boëthusäer die Anordnung traf, dass der Hohepriester, wenn das Wochenfest auf einen Sabbath fiele, am darauffolgenden Sonntag nicht im Ornate im Tempel erscheine. Nach Hitzig aber musste das Wochenfest immer am Sonntag gefeiert werden. In der Mischna[4]) wird ferner berichtet: Wenn das Blasefest auf einen Sabbath fiel, so wurde nur im Tempel, nicht aber an andern Orten die Posaune geblasen; nach Zerstörung des Tempels jedoch ordnete R. Jochanan b. Sakkaï an, überall zu blasen, wo das oberste Gericht seinen Sitz hatte. Wenn nun, wie Hitzig meint, das Jahr immer mit einer neuen Woche begann, so konnte doch der erste Tischri unmöglich auf Sabbath fallen. Ferner wird erzählt:[5]) Wenn der erste Tag des Hüttenfestes auf Sabbath traf, trug man vor dem Feiertag die Feststräusse auf den Tempelberg. Auch dieser Fall konnte nicht eintreten, falls der erste Nissan immer ein Sonntag gewesen wäre. Die Erhebung Hillels zum Nassi hängt nach der Tossiphta[6]) mit folgender Begebenheit zusammen: Einmal trug sichs zu, dass der 14. Nissan auf Sabbath fiel (פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת) die damaligen Synedrialhäupter wussten nicht, ob das Pessach am Sabbath geschlachtet werden dürfe oder nicht, bis Hillel eine Tradition mittheilte, dass die Bereitung des Pessach am Sabbath gestattet sei. Nach Hitzig aber wäre in jedem Jahre der 14. Nissan ein Sabbath gewesen, und es hätte unmöglich in Bezug auf die Schlachtung des Pessach am Sabbath ein Zweifel entstehen können. Es lässt sich sogar erweisen, dass auch zur Zeit Esra's das hebräische Jahr nicht mit einer neuen Woche begann. Als nämlich Esra aus Babylonien nach Palästina zog, kam er am ersten Tage des 5. Monats zu Jerusalem an (Esra 7, 8). Wäre nun der erste Nissan ein Sonntag gewesen, so würde der erste Ab auf Sabbath gefallen sein, und es ist doch nicht anzunehmen, dass Esra am Sabbath gereist sei[7]). Man kann nach allen diesen Beweisen mit Gewissheit behaupten, dass zur Zeit des zweiten Tempels wenigstens nicht immer mit dem neuen Jahre auch eine neue Woche anfing.

Hitzig will jedoch seine Ansicht aus einer Stelle in Josephus (Ant. 13, 8, 4) beweisen. Dieser führt einen Bericht des Nikolaos von Damaskus an, wonach Antiochus Sidetes

---

[1]) Philo, de sept. et fest. §. 20. II. 294; Josephus, Ant. III. 10, 5.
[2]) l. c. S. 30.
[3]) Wie man in diesen Irrthum verfallen konnte, hält Hitzig gar nicht für nöthig zu untersuchen.
[4]) Rosch ha-Schanah IV, 1.
[5]) Mischna Sukkah IV, 4.
[6]) Pessachim c. 4.
[7]) Dass aber damals unter den ersten 4 Monaten nicht, wie in der Regel, 2 zu 29 und 2 zu 30 Tagen waren, ist sehr unwahrscheinlich.

im parthischen Kriege zwei Tage am Flusse Lycus gerastet hätte, auf Bitten nämlich des jüdischen Fürsten Hyrcan, wegen eines althergebrachten Festes der Juden, an welchem sie nicht marschiren dürfen. Er fügt hinzu, Nikolaos berichtet da nichts Unwahres (καὶ ταῦτα μὲν οὐ ψεύδεται λέγων), denn es stand bevor das Pfingstfest nach dem Sabbath, und es ist den Juden weder am Sabbath noch am Festtage zu reisen erlaubt. Woher, fragt Hitzig,[1] weiss Josephus, dass damals Pfingsten auf einen Sonntag fiel? Josephus nennt weder Jahr noch Jahreszeit des parthischen Krieges und spricht dennoch so, als verstände es sich von selber, dass Pfingsten damals unmittelbar auf einen Sabbath folgte. Von selbst verstehen, meint nun Hitzig, konnte sich dies nur, wenn Pfingsten überhaupt immer auf einen Sonntag fiele. Allein da wir oben aus so vielen Zeugnissen gesehen haben, dass zur Zeit des Josephus unmöglich das Wochenfest immer auf Sonntag fallen konnte, so muss angenommen werden, dass die Erzählung des Nikolaos auch in einer jüdischen Quelle dem Josephus vorgelegen habe, woraus er den Bericht des ersteren ergänzte. Dass Josephus die jüdische Quelle nicht anführt, ist gar nicht auffallend, da er ja fast für sein ganzes Geschichtswerk jüdische Schriften benutzte, ohne jede besonders namhaft zu machen. Bis zur Zeit des Artaxerxes Longimanus, so schreibt Josephus selbst (contra Ap. I, 8), reicht die Geschichte in den biblischen Schriften, und auch die Zeiten von Artaxerxes bis auf seine (des Jos.) Zeit sind im einzelnen beschrieben; die betreffenden Bücher geniessen aber nicht die gleiche Autorität, wie die biblischen. Dass Josephus nicht nur die noch jetzt vorhandenen Apokryphen, sondern noch andere jüdische Geschichtswerke benutzt hat, kann gar nicht bezweifelt werden. Manches von dem, was Josephus erzählt, befindet sich auch in talmudischen Berichten, aus deren Sprache wir ersehen können, dass wir Bruchstücke eines alten Geschichtswerkes vor uns haben.[2] Die jüdischen Quellen nennt Josephus nicht; nur die auswärtigen Schriftsteller führt er zur Bestätigung seiner Berichte namentlich an, um seine nichtjüdischen Leser von der Wahrheit seiner Geschichte zu überzeugen. In der jüdischen Quelle aber, die Josephus vorlag, war gewiss der Festtag, an welchem Antiochus den Juden zu Liebe zwei Tage gerastet, bestimmt angegeben. Zudem hat Wieseler[3] bereits dargethan, dass der betreffende Antiochensische Feldzug im Jahre 130 v. ü. Z. stattgefunden, in welchem gemäss einer Berechnung nach der Wurm'schen Methode der 16. Nissan = 26. April grade auf einen Sonntag fiel.[4] Mithin ist aus der angeführten Stelle des Josephus gar kein Schluss zu ziehen.[5]

Auch aus dem alten Testamente[6] will Hitzig beweisen, dass die Israeliten jedes Jahr mit einer neuen Woche anfingen. Nach Ezechiel 45, 18—20 soll der siebente Nissan (f) durch ein besonderes Opfer ausgezeichnet werden, und dafür würde ein ordentlicher Grund mangeln, wäre dieser Tag nicht ein Sabbath.[7] Es lässt sich aber nicht begreifen, wie sich

[1]) Ost. u. Pf. I, S. 5.

[2]) Man vgl. Jos. ant. 13, 10, 5 mit Talm. Babli Kidduschin 66 a; Jos. ant. 13, 10, 3 mit Sota 33 a; Jos. ant. 14, 2, 2 mit Baba Qama 82 b. S. Grätz, Geschichte der Juden III 2. Aufl. S. 453 und 479.

[3]) Chronologische Synopse S. 450 ff.

[4]) Eine andere Berechnung in dem Aufsatze באר השבון von ב"ג (B. Goldberg) im ha-Maggid VII (1863) No. 19—20 führt ebenfalls zu dem Resultate, dass im Jahre des Ant. Feldzuges das Wochenfest auf Sonntag fiel.

[5]) Ganz mit Unrecht legt daher Herzfeld (Gesch. III S. 175) Bedeutung darauf, „dass das einzige Mal, wo aus der früheren Zeit ein Wochentag eines Ffingstfestes angegeben ist, derselbe ein Sonntag war."

[6]) Was Hitzigs Erklärung des schwierigen σάββατον δευτερόπρωτον (Luk. 6, 1) betrifft, so können wir hier nicht näher darauf eingehen; wir verweisen auf Wieseler l. c. S. 228 und Wieners Reallexicon s. v. Sabbath.

[7]) Auch Knobel (Pent.-Comment. II S. 545) führt die Stelle in Ez. als Beleg für die Hitzig'sche Hypothese an.

aus dem Umstande, dass der 7. Nissan ein Sabbath ist, erklären lasse, dass an diesem ein Sühnopfer zur Entsündigung des Hauses dargebracht werde. Ein solches Opfer passt am allerwenigsten für den Sabbath, wenigsten wird nach dem Pentateuch (Num. 28, 9—10) am Sabbath kein Sühnopfer gebracht. Ausserdem kann das Sühnopfer in Ezechiel gar kein Sabbathopfer sein, da es in diesem Falle nicht vom כהן, sondern nach 45, 17 u. 46, 4 vom Nassi dargebracht werden müsste.[1] Uebrigens ist es im Ganzen sehr unwahrscheinlich, dass Ezechiel am siebenten Nissan ein besonderes Opfer darzubringen befiehlt. Der Talmud[2] sowohl als die Septuaginta sprechen dem entgegen, und man muss sich wundern, wie die Kritiker hier, wo es gilt, ihre Hypothesen zu stützen, alle Kritik bei Seite geschoben und ohne Weiteres behauptet haben, der Prophet Ezechiel habe angeordnet, den siebenten Nissan durch eine besondere Sühnefeier auszuzeichnen.[2]

Ferner soll der beim Pessachopfer gebrauchte Ausdruck בין הערבים darthun, dass der 14. Nissan immer ein Sabbath war. Hitzig glaubt nämlich sowohl die rabbinische Auffassung dieses Ausdruckes als die Zeit, wo die Sonne sich zum Untergange neigt, bis zum wirklichen Untergange, als auch die Ansicht der Samaritaner und Karäer, nach welcher damit die Zeit zwischen Sonnenuntergang und dem Dunkelwerden verstanden ist, verwerfen und eine neue Erklärung geben zu müssen, nach welcher mit בין הערבים der Zeitpunkt des Sonnenuntergangs bezeichnet wird, der die Grenzscheide zweier Tage bildet. Dieser Ausdruck sei deshalb bei der Schlachtung der Pessachlammes gewählt worden, weil sowohl am 14. Nissan, als an einem Sabbath, als auch am 15. Nissan, als einem Sabbath-Rang habenden Festtage das Pessachlamm nicht gerüstet werden durfte. Man setzte daher einen Zeitpunkt fest, der weder zum endenden, noch zum jetzt anbrechenden Tag gehöre, sondern in der Mitte liege zwischen den beiden Abenden, zwischen dem, der den Sabbath schloss, und dem, der den Festtag anfing. Zur Widerlegung dieses Beweises brauchten wir eigentlich nur zu bemerken, dass die meisten neuern Ausleger das בין הערבים nicht wie Hitzig, sondern entweder wie die Karäer oder wie die Rabbinen erklären. Gesetzt aber auch, die Hitzig'sche Auffassung wäre richtig und das Pessach müsste gerade in der Zeit der Grenzscheide des 14. und 15. Nissan geschlachtet werden, so wäre dennoch für die Annahme, der 14. Nissan sei immer ein Sabbath gewesen, keine Stütze gewonnen. Zunächst beweist gerade der Abschnitt, in welchem zuerst der Ausdruck בין הערבים vorkommt, dass das Gesetz keine Bestimmung getroffen hat, die den 14. Nissan als Sabbath berücksichtigt. Denn in demselben Abschnitte wird angeordnet, dass am siebenten Pessachtage zwar keine Arbeit verrichtet werden dürfe, jedoch alles, was von irgend einer Person gegessen wird, zu bereiten erlaubt sei (Exod. 12, 16). Wäre aber der 14. Nissan immer ein Sabbath gewesen, so fiele ja auch der siebente Festtag auf einen Sabbath, und es müsste sonach an diesem Tage alle Arbeit, selbst die Bereitung der Speisen, verboten sein. Wie ist es nun denkbar, dass ein und derselbe Gesetzesabschnitt zuerst befähle, dass am 14. Nissan ja nicht vor Abend das Pessachlamm geschlachtet werde, weil dieser Tag immer ein Sabbath sei, und dann am 21. Nissan, der doch folgerichtig auch ein Sabbath sein müsste, die Speisen zu bereiten erlaubte? Abgesehen davon, liesse es sich nicht erklären,

[1] Allerdings wird auch am ersten Nissan das besondere Sühnopfer vom כהן bereitet, obgleich nach V. 17 die Sühnopfer des Neumondes vom Nassi gebracht werden sollen; allein eben dieses beweist, dass der betreffende Sühneact kein festlicher, dem 1. Nissan als Neumondstag zukommender Ritus sein soll.

[2] S. Anh. Note f.

wozu man zur Schlachtung des Pessach's grade einer Zeit bedurfte, die weder zum Sabbath noch zum Feiertag gehöre. Am Feiertag hätte doch wohl das Passah gerüstet werden dürfen, ebenso wie das Gesetz alle andern Speisen zu bereiten erlaubt. Ja noch mehr, selbst am Sabbath könnte das Pessachopfer geschlachtet werden, ebenso wie das tägliche Ganzopfer und das besondere Sabbathopfer. Hat man ja auch während der Zeit des zweiten Tempels keinen Anstand genommen, das Pessach am Sabbath zu schlachten, wenn der 14. Nissan zufällig auf einen Sabbath fiel.[1]) Es wäre ferner unbegreiflich, warum auch noch für andere Opferhandlungen der Zeitpunkt בין הערבים gewählt wurde: für die Darbringung des täglichen Abendopfers (Exod. 29, 39), des Räucherwerks (ibid. 30, 8), sowie für das Pessach im 2. Monat (Num. 9, 11) hätte doch nicht gerade eine Zeit bestimmt werden müssen, die weder zum endenden noch zum anbrechenden Tag gehört. Die Zeitbestimmung „zwischen den beiden Abenden" beweist somit nicht im Geringsten, dass der 14. Nissan immer ein Sabbath war.

Wenn es aber feststeht, dass zur Zeit des zweiten Tempels das neue Jahr mit jedem beliebigen Tag der Woche beginnen konnte, und in der ganzen Bibel nicht die leiseste Andeutung zu finden ist, dass zu irgend einer Zeit der Jahresanfang zugleich ein Wochenanfang sein musste, so ist die Hitzig'sche Hypothese in keiner Weise haltbar. Hätten die Israeliten jedes Jahr mit einem ersten Wochentage begonnen, so müsste doch in ihrer Literatur irgend eine Spur davon zu entdecken sein. Es wird aber im Gegentheil unzählige Male im Pentateuch und in den andern heiligen Schriften vom Sabbath gesprochen, überall die Heiligkeit dieses Tages eingeschärft, überall besonders betont, am siebenten Tage zu ruhen; nirgends aber angedeutet, dass der Sabbath einmal im Jahre nicht am siebenten, sondern am zehnten oder eilften Tage gefeiert werde, und Wieseler bemerkt mit Recht,[2]) dass eine Form des jüdischen Jahres, welche gewöhnlich mit einer unvollständigen Woche schliesen würde, wegen der Heiligkeit der jüdischen Wocheneintheilung von vorn herein unwahrscheinlich ist. Ausdrücklich zeugt aber Lev. 23, 8 gegen diese Hypothese.[3]) Da wird am siebenten Tage des Pessachfestes nicht jegliche Arbeit, sondern nur jede Dienstarbeit (מלאכת עבודה) untersagt. Würde aber jedes Jahr mit einer neuen Woche beginnen, dann müsste doch der letzte Pessachtag ein Sabbath sein, an welchem keinerlei Arbeit verrichtet werden darf.

Knobel

stimmt der Hitzig'schen Hypothese bei, dass bei den alten Hebräern der erste Tag des neuen Jahres zugleich als der erste Tag der Woche gezählt wurde, will aber nicht zugeben, dass das Omer erst am 22. Nissan post festum gebracht worden sei, und er erklärt deshalb, ממחרת השבת sei der 15. Nissan, der erste Pessachtag, der nach Hitzig immer auf einen Sonntag fiel.[4]) Auch Kurtz[5]) sieht sich veranlasst, dieser Auffassung zu folgen. Nun ist es Knobel nicht entgangen, dass Lev. 23, 8 ausdrücklich bezeugt, dass der siebente

[1]) Siehe Mischna Pessachim VI, 1.
[2]) l. c. p. 351.
[3]) Ebenso Num. 28, 25.
[4]) Pent.-Comment. II. S. 541. Vgl. auch S. 543.
[5]) Altt. Opferc. S. 308 f.

Festtag nicht immer ein Sabbath war, doch dieses Zeugniss beseitigt er leicht mit der Bemerkung: „Dem Verfasser, der nur an das Mazzotfest dachte, ist aus Versehen die מלאכת עבודה entschlüpft.“ [1]) Eine unerhörte Behauptung, die man sich wahrlich bei dem geringsten Profanscribenten nicht erlaubt hätte! Drei Verse nachher soll der Gesetzgeber selbst den ersten Pessachtag מחרת השבת nennen und somit als etwas Selbstverständliches voraussetzen, dass der erste Tag des Festes die Woche beginne, und in derselben Rede soll versehen sein, dass der siebente Festtag ein Sabbath ist! Wir fragen aber noch mehr, warum wird vom 14. Nissan, der doch nach Knobel auch ein Sabbath sein muss, nur gesagt: „Am 14. Tag ist ein Pessach dem Ewigen“ (V. 5), und nicht hinzugefügt, dass keine Arbeit verrichtet werden dürfe? Setzte aber die Schrift das Arbeitsverbot am Sabbath als bekannt voraus, das man nicht bei jedem einzelnen Falle zu wiederholen brauche, dann war ja auch die Erwähnung des Werkverbotes am 7. Festtage überflüssig.

Jedoch soll, wie Knobel meint, Deut. 16, 8 lehren, dass das Pessachfest mit einem Sabbath geschlossen wurde, indem dort für den letzten Tag des Festes jede מלאכה, nicht bloss jede מלאכת עבודה, untersagt und damit dieser Tag als Sabbath deutlich gemacht werde. Dieser Beweis aus Deut. wird sich aber, genauer betrachtet, in einen Gegenbeweis verwandeln. [2]) Wir wollen nicht entgegnen, es hätte nicht לא תעשה מלאכה, sondern לא תעשה כל מלאכה stehen müssen, falls für den siebenten Tag jede Arbeit verboten werden sollte, [3]) sondern möchten lieber die Frage aufwerfen, warum denn das Deuteronomium gerade das Arbeitsverbot für einen Sabbath-Festtag wiederholen zu müssen glaubt. Ist doch das Werkverbot für Sabbath bereits im Decalog (Deut. 5, 12 fg.) eingeschärft worden. Es ist doch eher zu erwarten, dass in diesem Buche auch einmal das Gesetz vorkomme, an einem einfachen Festtage, der nicht Sabbath ist, keine Arbeit zu verrichten. Wenn aber die Schrift es für nöthig erachtet, besonders hervorzuheben, dass man am Sabbath des Festes sich der Arbeit zu enthalten habe, warum thut sie dies nicht beim siebentägigen Hüttenfeste, das doch nothwendig auch einen Sabbath einschliesst? Das Gesetz sagt aber auch ausdrücklich: „Am siebenten Tage ist עצרת dem Ewigen deinem Gotte, thue keine Arbeit!“ Als Grund des Arbeitsverbotes wird also, gerade wie in Lev. 23, 36 und Num. 29, 35, angegeben, dass dieser Tag A z e r e t h ist. Wäre aber dieser Tag ein Sabbath, so müsste es, wie in Deut. 5, 14, heissen: „Am siebenten Tage ist S a b b a t h dem Ewigen deinem Gotte, verrichte keinerlei Arbeit!“ Allerdings muss man sich auch die Frage vorlegen, warum im Deuteronomium bei keinem andern Festtage ausser dem siebenten des Pessach die Bestimmung gegeben wird, keine Arbeit zu thun. Darauf aber hat schon Abarbanel [4]) eine völlig befriedigende Antwort gegeben. Unmittelbar vorher (V. 7) wurde erlaubt, die Stadt des Heiligthums schon am Morgen des zweiten Tages zu verlassen und nach Hause zu ziehen; man könnte nun glauben, dass jetzt das Fest zu Ende sei, dass man am zweiten Tage die Ernte beginnen und ausser dem wöchentlichen

---

[1]) Auch in Num. 28, 25 müsste dann ein solches Versehen angenommen werden!

[2]) Ad Hominem könnten wir bemerken, dass Knobel gewiss nicht berechtigt ist, aus dem Umstande, dass Deut. jede מלאכה und nicht jede מלאכת עבודה verbietet, irgend einen Schluss zu ziehen, da nach ihm (II. S. 543) der Ausdruck מלאכת עבודה eine Eigenthümlichkeit der sogen. Grundschrift ist.

[3]) Vgl. Ibn-Esra zu Deut. 16, 8. Darauf könnte man entgegnen, die 70, der Syrer, Samarit. und einige Codd. haben wirklich כל, wiewohl dies ohne Zweifel einer Fälschung seinen Ursprung verdankt. (S. Anhang Note e).

[4]) Commentar zu Deut. 16, 8.

Sabbath ununterbrochen fortsetzen könne. Daher betont die Schrift, dass auch der siebente Festtag durch Arbeitseinstellung auszuzeichnen sei. Damit ist aber zugleich jede Behauptung [1]), das Deuteronomium wolle am siebenten Pessachtage jede Arbeit verbieten, entschieden zurückgewiesen. Es muss im Deut. nur das wiederholt werden, dass am 7. Festtage, trotzdem man nicht beim Heiligthum sein muss, dennoch die Arbeit verboten ist: dass aber die Bereitung der Speisen erlaubt sei, braucht nicht wiederholt gelehrt zu werden, ebenso wenig wie die Arbeitseinstellung am Wochen- und Hüttenfeste. Und nun beweist gerade Deut. 16, 8, dass der siebente Pessachtag nicht immer ein Sabbath war, denn sonst wäre es unbegreiflich, wozu das Gesetz das Arbeitsverbot für diesen Tag wiederholt.

Noch bestimmter und direct zeugt der folgende Vers (Deut. 16, 9) gegen Knobels Ansicht. Nach V. 9 soll die Zählung der sieben Wochen von dem Tage beginnen, an welchem man die Sichel an den Halm zu legen beginnt, mithin muss auch das Omer am Tage des Beginnes der Ernte dargebracht werden. Nun aber kann doch am 15. Nissan, als an einem Festtag, unmöglich die Ernte beginnen, da ja Ernten gewiss zu den מלאכת עבודה gehört; demnach kann dieser Tag auch nicht der Tag der Omer-Schwingung, der מחרת השבת, sein. Es wäre auch, abgesehen von allem Obigen, sehr auffallend, dass der erste Pessachtag hier den sonderbaren Namen מחרת השבת führen sollte, den Niemand verstanden hat, bis Hitzig und Knobel mit ihrer Hypothese auftraten. War denn wirklich für den ersten Festtag kein anderer Name zu finden, als מחרת השבת? Genau genommen, ist dieser Name für einen Festtag nicht einmal passend. Es kann allerdings ein Tag, der minder wichtig ist als der ihm vorangehende, als der מחרת des letztern bezeichnet werden, wie man etwa einen weniger bekannten Sohn nach dem berühmtern Vater nennt; warum sollte aber der erste Tag des wichtigsten Festes nur als מחרת השבת dem Leser vorgeführt werden, als wäre dieser Tag an und für sich gar nicht heilig und hätte nur als der auf den Sabbath folgende einige Wichtigkeit erlangt. Dass ein Festtag, der einige Zeilen vorher als חג und מקרא קדש vom Gesetze bezeichnet wurde, jetzt auf einmal als die unbekannte Grösse מחרת השבת figuriren soll, ist in keiner Weise denkbar, und dieser Umstand allein wäre hinreichend, uns von der Unrichtigkeit der Auffassung Knobels zu überzeugen, selbst wenn sie nicht Hitzigs unwahre Hypothese zur Grundlage hätte.

Allerdings wird an einer Stelle der 15. Nissan als ein מחרת bezeichnet. In Num. 33, 3 heisst es: „Sie zogen von Raamses im ersten Monate, am 15. Tag des ersten Monats ממחרת הפסח u. s. w." Allein zu jener Zeit, als die Jsraeliten aus Egypten zogen, war der 15. Nissan noch kein Festtag, wenigstens ward das Gesetz über die Feier dieses Festes den Jsraeliten noch nicht mitgetheilt. In Egypten wurde von Moses blos das Gesetz über das Pessach promulgirt (Exod. 12, 21—27), und als die Jsraeliten von Raamses nach Sukkuth zogen (V. 37), hatten sie wohl das Pessach bereitet, wussten aber noch nicht, dass dieser Tag ein Festtag sein soll; der Tag war für sie bloss ein מחרת הפסח. Erst als sie in Sukkuth angekommen waren, wurde ihnen von Moses das Gesetz mitgetheilt, dass mit diesem Tag des Auszuges in Zukunft ein siebentägiges Fest beginnen solle (Exod. 13, 3—10). Die Schrift konnte demnach nicht erzählen, dass die Jsraeliten am ersten Festtage, sondern nur, dass sie am Tage nach dem Pessach aus Egypten zogen.

---

[1]) Wie z. B. auch Geiger in der „jüdischen Zeitschrift" 1864/65 eine solche Behauptung aufstellt und auf solch schwankem Grunde eine Hypothese von einer dreifachen Entwickelungsstufe der Festgesetze aufbaut.

Diese Bemerkung führt uns auf eine andere hieher gehörige Frage, die nämlich, welcher Tag unter dem ממחרת הפסח in Josua 5. 11 zu verstehen sei. Diese Stelle ist die Hauptstütze Knobels, die hauptsächlich auch Kurtz bewogen hat, dessen Ansicht sich anzuschliessen. Dort wird, offenbar mit Rücksicht auf das Gesetz in Lev. 23, 10 ff., berichtet, die in Kanaan eingerückten Israeliten haben am Abende des 14. Nissan das Pessach bereitet und ממחרת הפסח ungesäuerte Brode und geröstete Aehren von der Frucht des Landes gegessen; an diesem Tage hörte auch das Manna auf, da die Israeliten von dem Ertrage des Landes assen. Knobel meint nun entschieden, ממחרת הפסח sei hier, ebenso wie in Num. 33. 3. der 15. Nissan und es werde damit gelehrt, dass schon am 15. d. M. der Genuss der neuen Frucht anging und also auch das Omer dargebracht wurde, vor deren Weihung keine neue Frucht gegessen werden sollte. Auch die Karäer wollen in dieser Stelle einen Beweis für ihre Ansicht finden. Sie behaupten nämlich, dass in jenem Jahre der 14. Nissan ein Sabbath war, wo nach ihrer Lehre das Omer schon am ersten Feststage, den 15. Nissan, dargebracht wird, dass dagegen nach den Rabbinen die Stelle in Josua mit dem pentateuchischen Gesetze nicht zu vereinbaren wäre.[1] Mit Recht aber erklärt Maimonides[2] diese Behauptung für eine Thorheit. Denn wenn der Tag, an welchem das Omer dargebracht wird, eigentlich der ממחרת השבת sein muss und nur damals zufällig dieser Tag nach dem Sabbath zugleich ממחרת הפסח war, wie konnte da die Schrift für diesen Tag, von welchem sie erzählt, dass an ihm die Israeliten die neue Frucht zu essen begannen, eine Benennung wählen, die nur ein zufälliges Merkmal enthält und nicht im Geringsten zu erkennen gibt, dass dies derselbe Tag ist, an dem auch das Gesetz der Thorah den Genuss der neuen Frucht erlaubt? Die Stelle in Josua wird demnach jedenfalls so lange nicht von den Karäern als Beweis angeführt werden können, bis sie uns den Kalender des betreffenden Jahres vorzeigen, in dem verzeichnet steht, dass damals der 14. Nissan auf Sabbath fiel. Doch wie diese Stelle nach der traditionellen Ansicht zu erklären ist, war schon unter den Weisen des Talmuds streitig.[3] Im jerusalemischen Talmud (Challah II. 1) ist eine Controverse darüber, ob das ממחרת הפסח in Josua 5, 11 der 15. oder der 16. Nissan ist. Diejenigen, welche darunter den 15. Nissan verstehen, glauben, dass das Verbot (Lev. 23, 14) vor Darbringung des Omers von der neuen Frucht zu geniessen, erst nach vollständiger Eroberung und Besitznahme des heiligen Landes zur Geltung kommen sollte.[4] Manche jüdische Gelehrte, wie Ibn-Esra, Kimchi und Andere, fassen ebenfalls ממחרת הפסח als den 15. Nissan, glauben aber, die Israeliten hätten nicht von der neuen, sondern von alter vorjähriger Frucht gegessen.[5] Dagegen wird im babylonischen Talmud[6] ohne Widerstreit unter dem Tage nach dem Pessach der 16. Nissan verstanden, und so haben den Ausdruck auch Maimonides und andere jüdische Gelehrte des Mittelalters aufgefasst und in dieser Stelle geradezu einen Beweis gegen die karäische und für die traditionelle Ansicht erblickt. In neuerer Zeit ist wieder vielfach über diese

---

[1] Vgl. Juda Hadassi l. c. c. 223—24; Aaron b. Elia l. c. c. 4.
[2] Jad ha-Chasakah, Hilchoth Temidin u-Mussaphin VII. 21.
[3] Es ist auffallend, dass man im Streite mit den Boëthusäern die Stelle in Josua nicht angeführt. Vielleicht haben Letztere die Beweiskraft dieser Stelle nicht anerkannt. In der Uebersetzung der 70 fehlt das ממחרת הפסח in V. 11 und das ממחרת in V. 12.
[4] Vgl. Tossaphot zu Rosch ha-Schanah 13a s. v. דאקריב und Rasch zu Mischnah Challah II, 2.
[5] Vgl. Ibn-Esra zu Lev. 23. 11 und Kimchi zu Jos. 5. 11.
[6] Rosch ha-Schanah 13a. Qidduschin 38a; ebenso in Mechilta zu Exod. 16. 35 von den Tanaïm R. Elieser aus Modeim, R. Elieser und R. Josua und in Tossiphta Sotah c. 11.

Stelle verhandelt worden.[1]) Es würde uns zu weit führen, Alles, was darüber geäussert worden, hier vorzutragen, nur so viel müssen wir bemerken, dass diejenigen Ansichten, welche die Stelle in Josua so auffassen, dass sie mit dem Verbote in Lev. 23. 14 in keiner Beziehung steht, schwer zu rechtfertigen sein dürften. Denn erstens weist Inhalt und Ausdrucksweise von Josua 5, 11 allzu deutlich auf Lev. 23, 14 hin, und sodann liesse sich nicht begreifen, warum die Israeliten nicht schon vor dem ממחרת הפסח von der Frucht des Landes gegessen hatten, falls nicht das Verbot in Lev. 23, 14 sie davon abgehalten.[2]) Ist es aber entschieden, dass die Israeliten nur deshalb erst am Tage nach dem Pessach von der Frucht des Landes assen, weil sie erst an diesem Tage das Omer dargebracht, so kann, da wir bereits die Unhaltbarkeit der Ansicht Knobels bewiesen haben, ממחרת הפסח nicht als der 14., sondern nur mit dem babylonischen Talmud und Maimonides als der 16. Nissan erklärt werden. Eine unbefangene Betrachtung der ganzen Erzählung in Josua wird gleichfalls auf dieses Resultat führen. Cap. 5 V. 10 wird erzählt: „Die Israeliten lagerten in Gilgal und machten das Pessach am 14. Tage des Monats (Nissan) am Abend." Die erste Frage, die wir hier zu beantworten haben, ist, ob die Israeliten blos das Pessach-Opfer bereitet, oder ob sie auch eine Pessach-Festfeier begangen haben. Es wird nicht schwer sein zu beweisen, dass die Israeliten damals auch das Fest gefeiert haben. Von vorne herein sollte eigentlich gar nicht daran gezweifelt werden, dass man damals das mosaïsche Gesetz in seinem ganzen Umfange erfüllt und nicht nur am 14. Abends das Pessachlamm gegessen, sondern auch ein Mazzoth-Fest von sieben Tagen gehalten hat. Wenigstens muss doch der Erzähler in Josua 5, 10—11 dieser Ansicht gewesen sein, da er doch auf das betreffende pentateuchische Gesetz Bezug nimmt. Es könnte nur der Umstand, dass in der Erzählung nur vom Pessach am Abend des 14., nicht aber von einem Mazzoth-Feste die Rede ist, bei uns die Meinung hervorrufen, dass man damals durch besondere Zufälle an der Feier des Festes verhindert gewesen. Wie aber, wenn 2. Kön. 23, 21—23 ebenfalls nur erzählt wird, dass der König Josias das Pessach zu machen befahl und dass die Israeliten damals ein Pessach machten, wie sie es seit der Zeit der Richter nicht gethan hatten; wenn dort auch nur von einem Pessach, nicht aber von einer Fest-Feier erzählt wird und es dennoch nach 2. Chron. 35, 17—19 sowie nach dem im Buche der Kön. selbst citirten Gesetzesabschnitte Deuteron. 16, 1 ff. ganz ausser Zweifel steht, dass damals neben dem Pessach auch ein siebentägiges Mazzoth-Fest gefeiert wurde? Daraus geht doch zur Klarheit hervor, dass mit jedem Pessach in der Bibel auch ein Mazzoth-Fest zu verbinden ist, obgleich von letzterem nichts erwähnt wird. Man wird daher mit Recht annehmen, dass sowohl bei dem im zweiten Jahre des Auszuges aus Egypten gefeierten Pessach (Num. 9, 5) als auch beim ersten Pessach im heiligen Lande auch ein siebentägiges Mazzoth-Fest gefeiert wurde. Zum Ueberflusse wird diese Annahme noch durch den Satz: „die Kinder Israel assen an dem Tage nach dem Pessach Mazzoth u. s. w." zum Theil ausdrücklich bestätigt. Ist dies richtig, dann wäre es nach dem bereits oben Auseinandergesetzten auffällig, wenn der 15. Nissan, der selbst

[1]) Vgl. darüber אגרות ישׁ"ר I p. 86—93, II 92—103, 116—120, 131—136, Rapoport דברי שלום ואמת p. 3 fg., dagegen Hirsch, Jeschurun VII p. 546 fg. Die Commentare zu Jos. 5, 11 bes. Malbim und Keil; auch Bachmann, die Festgesetze des Pentateuchs S. 119.

[2]) Wenn man nicht zu der unwahrscheinlichen Annahme seine Zuflucht nimmt, dass die Israeliten gerade bis zum 15. Nissan, dem Tage des Auszuges aus Aegypten, die Wüstenspeise, das Manna, essen sollten, damit sie gerade 40 Jahre gleichsam in der Wüste zugebracht haben.

ein heiliger Festtag war. hier durch den Ausdruck מחרת הפסח genannt worden wäre. der gewissermassen dem Tage den Charakter der Heiligkeit nähme und ihn nur als Nachfolger eines heiligen Abends kennzeichnete. Ist es nicht viel wahrscheinlicher, dass in Josua der 15. Nissan, an dessen Anfange das Pessach-Opfer bereitet wurde, selbst den Namen הפסח führe und unter ממחרת הפסח der 16. Nissan zu verstehen sei? Zwar findet die eigentliche Pessach-Feier am Abend des 14. statt und wird dieser deshalb „Nacht der Feier" (Exod. 12. 42) und „Nacht der Festfeier" (Jes. 30. 29)[1] genannt; allein dies konnte nicht verhindern, dass auch der auf diesen Abend folgende Tag den Namen פסח oder חג הפסח (Exod. 34, 25) führte. Die Thorah bezeichnet auch ausdrücklich die Nacht des 14. und den darauffolgenden Tag des 15. für einen einzigen Festtag (Exod. 12, 14)[2] und benennet sogar die Friedensopfer, welche am ersten Tage des Mazzoth-Festes dargebracht werden. mit dem Namen פסח (Deut. 16. 2).[3] Ohne Zweifel wird also in Josua der erste Tag des Mazzoth-Festes mit הפסח bezeichnet, sowie später diese Benennung dem ganzen siebentägigen Feste beigelegt wurde und in Mischnah und Talmud den Namen חג המצות fast ganz verdrängte.[4] Es ist demnach das ממחרת הפסח in Josua verschieden von dem gleichen Ausdrucke in Num. 33, 3. An letzterer Stelle kann unter הפסח nur der Abend des 14. Nissan verstanden sein, da der folgende Tag noch kein Festtag war, und „der Tag nach dem Pessach" ist daher der Name des 15. Nissan: zur Zeit des Josua dagegen war der 15. selbst ein Festtag, der הפסח genannt wurde, und durch ממחרת הפסח konnte nur der 16. Nissan bezeichnet werden. Ein Missverständniss war da nicht zu befürchten, da in der Stelle der Thorah, auf welche Bezug genommen wird, ממחרת השבת gebraucht wird. womit doch unmöglich der 15. Nissan gemeint sein kann.[5]

Die traditionelle Ansicht.

Nachdem wir nun gesehen haben. dass alle, sowohl die ältern als auch die neuern, von der Tradition abweichenden Erklärungen der Zeitbestimmungen in dem Gesetze Lev. 23. 9 ff. unrichtig sind. wenden wir uns zur Betrachtung der traditionellen Auffassung, die bereits in der Uebersetzung der Septuaginta ausgedrückt[6] und von den meisten übrigen alten Versionen, von Philo und Josephus,[7] von sämmtlichen talmudischen Weisen und ausserdem von den meisten ältern und neuern jüdischen und nichtjüdischen Auslegern vertreten

---

[1]) Vgl. Vitringa das.

[2]) Unter היום הזה muss hier auch der Abend des 14. Nissan begriffen sein, da vorher nur von diesem Abend die Rede war.

[3]) Vgl. Targum Jonathan und Keil's Commentar das.

[4]) Vgl. Mischna Pessachim I. 7; II. 2 ff. III, 1: X, 5: Rosch ha-Schanah I. 2 fg.

[5]) Es ist auch daraus ersichtlich. dass ממחרת הפסח der Tag nach dem 15. Nissan ist, weil das Wort הפסח ganz überflüssig wäre, falls der Tag nach dem 14. erwähnt werden sollte; denn da unmittelbar vorher (V. 10) vom Abend des 14. gesprochen wurde, so würde ממחרת allein genügen. um den darauffolgenden 15. zu bezeichnen. (Vgl. z. B. Exod. 18. 13: Num. 16. 6; 23).

[6]) Vgl. Frankel. Vorstud. zu den 70 S. 190 f. Es ist unbegreiflich, wie Herzfeld (Gesch. III. S. 176) auf die werthlosen Varianten so viel Gewicht legen konnte, dass ihm die ursprüngliche Ansicht der 70 noch in Zweifel steht: zumal da Philo. der doch nur die 70 benutzt hat. nie traditionelle Ansicht mit deutlichen Worten ausspricht. Sollten aber die Varianten in V. 11 auch zu einem Zweifel über die Meinung der 70 Veranlassung zu geben im Stande sein, so beweist doch das ἕως τῆς ἐπαύριον τῆς ἐσχάτης ἑβδομάδος in V. 16 entschieden, dass die 70 unter השבת nicht den Sabbath verstanden haben, die Varianten in V. 11 also sämmtlich falsch sind.

[7]) S. oben S. 17, Anm. 1.

wird.[1]) Nach dieser Ansicht ist das ממחרת השבת in Lev. 23, 11 der Tag nach dem ersten Pessach-Festtage, der 16. Nissan; an diesem wird das Omer dargebracht und beginnt die Zählung der שבע שבתות תמימות, sieben ganzer Wochen (V. 15), nach deren Verlauf dann ממחרת השבת השביעית am Tage nach der siebenten Woche, am 50. Tage nach der Omer-Schwingung das Wochenfest gefeiert wird. Wir wollen zuerst alle Einwände beseitigen, die gegen diese Auffassung erhoben wurden, um dann die Gründe, die für dieselbe sprechen, zusammenzufassen. Die meisten jener Einwürfe[2]) sind wenig geeignet, die traditionelle Erklärung zu erschüttern und können hier in Kürze abgefertigt werden. Wenn Kliefoth meint, man müsse bei השבת an den Schluss-Sabbath und nicht an den ersten denken, so kann man erwiedern: Im Gegentheil, wenn einmal unter השבת ein im vorhergehenden Abschnitte genannter Feiertag verstanden ist, so hat man zunächst an den ersten und nicht an den letzten zu denken, um so mehr, als einmal der erste durch das Hauptopfer, das Pessach, und durch die Feier beim Heiligthum den letzten an Wichtigkeit bei Weitem übertrifft,[3]) und zweitens der Tag nach dem letzten Festtag passender mit ממחרת החג bezeichnet worden wäre. Ferner wendet Kliefoth ein, es wäre ungefüge gewesen, das Erntefest an den Anfang des Passah zu legen, da dieses Fest zum Andenken an den Auszug aus Egypten angeordnet ist. Darauf entgegnet man einfach: Der zweite Festtag ist nicht der Anfang des Festes, und die Forderung der Schrift, dass das Fest im „Aehrenmonat" gefeiert werde, zeigt zur Genüge, dass dasselbe auch ein Erntefest sein soll. Knobel und Kurtz glauben, es sei nicht abzusehen, warum gerade der zweite Tag der Azyma, wo das Volk seinen Geschäften nachging und sich nicht beim Heiligthum zu versammeln hatte, durch die dem Feste eigenthümliche Opfergabe ausgezeichnet worden sein soll. Hiegegen bemerken wir: Da nach dem Gesetze die Omerweihe am Ernteanfangstage stattfinden solle, so konnte dieselbe doch nur an einem Tage vorgenommen werden, an welchem das Volk seinen Geschäften nachging. Auf die Anwesenheit des Volkes kam es hierbei gar nicht an, da dasselbe bei vielen andern Opfern ebenfalls nicht zugegen war.[4]) Munk bemerkt, nach der traditionellen Auffassung sei es auffallend, warum der Monatstag des Wochenfestes nicht angegeben ist. Diese bereits von den Karäern[5]) aufgeworfene Frage lässt sich leicht damit beantworten, dass nach dem Willen des Gesetzes das Wochenfest, als Schlussfest des Pessach, nicht nach dem Monate Siwan, sondern nach dem Pessachfeste bestimmt werden sollte. Zur Zeit als die Monatsanfänge noch nach der Mondphase normirt wurden, konnte daher das Wochenfest auf den 5. 6. oder 7. Siwan fallen.[6]) Ferner fragt Munk, warum das Wochenfest, falls der 49. Tag nach dem Omer kein Sabbath wäre, nicht auf den 49. gesetzt worden sei. Die beste Antwort darauf ist; weil der Gesetzgeber das Fest am 50. Tag gefeiert haben wollte, ebenso wie nicht das 49. sondern

[1]) Von neueren Schriften mögen nur erwähnt werden: Die Pent. Comment. von Rosenmüller, Keil, Philippsohn, Herxheimer, Luzatto, Mecklenburg, Hirsch, die meisten neueren Uebersetzungen, de Wette Archäol. § 219, Ewald, Alterthümer S. 396, Bähr, Symbol. II S. 620, Ideler Handb. der Chronol. I S. 481. Diedrich in der Hallischen Encycl., Wiener, Real W. B., Waihinger in PRE., Dillmann in Schenkels Bibel-Lex. Art. Pfingsten; ausserdem die bereits angeführten Stellen von Rauke, Hengstenberg, Bachmann, Wieseler, Malbim und noch weiter unten anzuführende Schriften.

[2]) Sie finden sich sämmtlich in den bereits oben citirten Stellen aus den Schriften der betreffenden Autoren.

[3]) Vgl. Kämpf in Frankels Monatsschrift, Jahrg. XI, S. 147 fg.

[4]) Vgl. noch Keil, Pent. Comment. II S. 149 und Bachmann l. c. Der Einwand von der Stelle Jos. 5, 11 ist bereits oben S. 23 ff. beseitigt worden.

[5]) Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 6.

[6]) Vgl. Tossiphta Arachin I, 4; T. B. Rosch ha-Schanah 6b.

das 50. Jahr ein Jubeljahr sein soll. Eben so leicht zu beantworten sind einige Fragen Herzfelds: 1) „Die Arbeit an den Zwischentagen des Festes war zwar nicht verboten, aber doch gewiss eine sehr mässige: wie ist es da glaublich, dass man gerade dann zur Ernte geschritten sei?“ Hierauf ist zu erwiedern: Zugegeben, dass die Arbeit an den Zwischentagen eine sehr mässige war, so hat man anfangs eben nur mässig die Ernte betrieben. 2) „Es kann doch wohl die spätere Sitte, dass eine Commission des Synedrii in der Nacht vor dem 16. Nissan die ersten Schnitte that, nicht in der Absicht des pentateuchischen Gesetzgebers gelegen haben, sondern dieser verlangte vermuthlich, dass man von denen, welche zuerst geschnitten hatten, sich wo möglich noch an demselben Tage ein Omer voll zum opfern geben lasse: dann wäre aber die Ernte nicht blos an einem Zwischentage des Festes, sondern unwahrscheinlicherweise gerade an dem Tage eröffnet worden, wo entweder Alle noch in der Tempelstadt oder nach 5. Mos. 16. 7 auf der Heimreise begriffen waren!“ Dem kann man einfach entgegnen: Man hat das Omer sehr wahrscheinlich aus der nächsten Nähe der Tempelstadt gebracht, und da konnte man noch sogar am Morgen des 16. hingehen, ein Omer ernten und zum Opfer darbringen. Was hindert uns aber anzunehmen, es liege schon in der Absicht der Thora, dass das Omer bereits in der Nacht vor dem 16. geschnitten werde? 3) Es spreche gegen die traditionelle Auffassung, „dass im Pentateuch nicht vor, sondern nach Erwähnung des 7. Pessachtages von diesem Opfer die Rede ist.“ Dies erklärt sich aber leicht aus dem Umstande, dass das Omer-Gesetz mit dem Wochenfest-Gesetze zusammen vorgetragen werden musste, vom Wochenfeste aber füglich erst nach Vollendung des Pessach-Abschnittes gehandelt werden kann.

Alle obigen Einwände sind so gering an Gewicht, dass sie die meisten ältern und neuern Anhänger der Tradition gar nicht berücksichtigen zu müssen glaubten. Schwerwiegend jedoch sind folgende Einwürfe, die, zum grossen Theil bereits von den Karäern vorgebracht,[1] in neuer Zeit von Munk, George, Hitzig, Saalschütz, Knobel und Kurtz wiederholt geltend gemacht worden sind. Erstens: Wir finden nirgends in der heiligen Schrift, dass ein Festtag שבת genannt wird. Wenn die Feste des 1., 10., 15 und 22. Tischri Tage des שבתון resp. שבת שבתון genannt werden, so meint Hitzig, geschehe dies nur deshalb, weil der ganze siebente Monat eigentlich ein Sabbathmonat sei und nur deshalb nicht ganz gefeiert werden sollte, weil es nicht thunlich war, den Monat der Obst- und Weinlese ganz zu feiern: doch erhielten wenigstens die Feste dieses Monats den Namen Sabbathe.[2] Zweitens: Ebenso wenig, meinen die Gegner der Tradition, dürfe man unter שבע שבתות תמימות beliebige sieben Wochen verstehen. שבתות sei nicht dasselbe was שבועות. Während letzteres Wort einfach „Wochen“ bedeutet, ohne Rücksicht darauf, mit welchem Tage dieselben beginnen, kann ersteres nur zur Bezeichnung solcher Wochen dienen, die mit dem Sabbath schliessen. Nur solche wurden nach dem Sabbathe gezählt und Sabbathe genannt. (Hitzig und Knobel). Die Karäer meinen, שבתות bedeute eigentlich blos Sabbathe, und der Zusatz תמימות sage, dass diese Sabbathe voll, d. h. jeder mit den vorangehenden sechs Tagen, gezählt werden. Drittens: Noch weniger wollen die Antitraditionarier einräumen, dass ממחרת השבת in V. 16 „am Tag nach der Woche“

[1]) Juda Hadassi l. l. c. 223; Aaron b. El. l. l. c. 6.

[2]) Die Karäer behaupten gar, die Thora habe absichtlich beim Pessach nicht שבתון geschrieben, weil Gott wusste, dass die Pharisäer einst השבת fälschlich mit „Feiertag“ erklären werden; es sollte ihnen daher nicht durch die Bezeichnung des Pessach als שבתון ein scheinbarer Grund zu ihrer falschen Ansicht geboten werden (!!)

bedeute, nachdem einige Verse vorher derselbe Ausdruck „den Tag nach dem Feiertag" bezeichnet hatte. Ein und derselbe Ausdruck könne doch in einem Gesetze nicht jedes Mal eine andere Bedeutung haben. Viertens endlich soll ממחרת in der Bedeutung „der andere Morgen" nur nach einem Tage nicht aber nach einer Woche oder nach einem Monate gebraucht werden können, da der Stamm מחר (Morgen) wohl einen Gegensatz zu einem vorhergehenden Tage, einem היום (Heute), nicht aber zu einem grössern Zeitabschnitte bilden könne.

Diese gegen die traditionelle Ansicht sich erhebenden Schwierigkeiten wurden auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Bevor wir jedoch, mit Benutzung der früheren Leistungen, eine Rechtfertigung der Tradition versuchen, müssen wir vorerst manche Lösungen anführen, die zwar nicht befriedigen, aber dennoch schon deshalb erwähnenswerth sind, weil diese Bemühungen uns zeigen, dass die Anhänger der Tradition der Schwierigkeiten, die unsere Stelle darbietet, sich wohl bewusst waren und, um denselben zu entgehen, die verschiedensten Wege einschlugen. Von der Lösung des Kusari war bereits oben S. 9 die Rede. Ibn-Esra meint, der Traditionsgläubige könnne den Gegnern erwidern, das erste Pessachfest nach der Gesetzgebung fiel gerade auf Sabbath, was aus Exod. 40, 23 verglichen mit Lev. 54, 8 bewiesen werden könne. (Nach Exod. 40, 23 wurden am ersten Nissan bei der Aufrichtung der Stiftshütte die Schaubrote zurechtgelegt, was nach Lev. 24, 8 an einem Sabbath geschehen muss. War aber der erste Nissan ein Sabbath, so war auch der erste Pessachtag ein solcher.)[1] Die Thora mag daher, so meint Ibn-Esra, das vorliegende Jahr als Beispiel angenommen und den zweiten Festtag „Tag nach dem Sabbath" genannt haben. Auf ähnliche Weise versucht Mecklenburg den Ausdruck ממחרת השבת aus dem Kalender des ersten Jahres des Auszuges aus Egypten zu erklären.[2] Letzterer meint ferner, der erste Tag Pessach könne auch deshalb שבת heissen, weil die Israeliten, die aus Egypten zogen, an diesem Tage das Gesäuerte aus den Häusern schaffen mussten, was in Exod. 12, 15 השבת שאר genannt wird. Hirsch denkt an שבת הארץ (Lev. 52, 2): da nämlich vor dem zweiten Tage Pessach nicht geerntet werden durfte, so war bis dahin שבת הארץ.[3] Die Schwierigkeit, dass zuerst שבת für „Feiertag" und dann für „Woche" genommen wird, wollen manche Erklärer (Ibn-Esra, Ramban) durch den Hinweis auf Richter 10, 4 beseitigen, wo das Wort עירים ebenfalls das erste Mal „Füllen" und das andere Mal „Städte" bedeutet.[4] Man könne, meint Ramban, das השבת in V. 14 auch als „Woche" fassen. Die Schrift befiehlt nämlich, den Tag der Omer-Schwingung als den ersten Tag einer Woche zu betrachten und von da an sieben Wochen zu zählen. Der Omertag werde daher ממחרת השבת Tag nach einer Woche genannt, was so viel ist wie „erster Tag einer Woche."[5] Wesselv will ebenfalls das השבת in beiden Versen (V. 11 und V. 16) als „Woche" nehmen, das erste Mal jedoch soll ממחרת השבת den andern Tag der vorher erwähnten Festwoche, also den 16. Nissan,

---

[1]) Dieser Beweis wird aber durch die eigene Erklärung Ibn-Esra's zu Exod. 40, 2 widerlegt. Nach der jüd. Trad. muss ausserdem der erste Nissan dieses Jahres ein Sonntag gewesen sein. (S. Sabbath 87 b.)

[2]) הכתב והקבלה zu Lev. 23, 11.

[3]) Wo wird dies aber bestimmt, bis wann der שבת הארץ dauern soll, wenn unter השבת nicht ohne Weiteres der Feiertag Pessach, sondern die Acker-Rast verstanden wäre?

[4]) Dort aber ist augenscheinlich ein Wortspiel beabsichtigt!

[5]) Dann aber wäre nicht bestimmt, wann eigentlich die Omer-Schwingung stattfinden soll. Diese Schwierigkeit hat zwar Ramban gefühlt, jedoch nicht ganz befriedigend gelöst.

in V. 16 dagegegen derselbe Ausdruck den Tag nach Vollendung der 7. Woche bezeichnen, indem durch die Bestimmung, „die 7 Wochen sollen vollständig sein,“ gezeigt wurde, dass das letzte ממחרת nicht den Tag nach Anfang, sondern nach Schluss der 7 Wochen bedeute. Mendelssohn, den alle Erklärungen nicht befriedigen, begnügt sich nachweisen zu können, dass die karäische Interpretation eben so grosse Schwierigkeiten darbietet, und sieht sich zu dem wenig tröstlichen Ausspruch veranlasst: שבקיה לקרא דהדיק וניקי אנפשיה.[1]) In der That sind alle angeführten Lösungen nicht nur gezwungen, sondern machen zum Theil das Zugeständniss, dass השבת in V. 11 nicht „Feiertag“ bedeute,[2]) was aber selbst der traditionellen Erklärung widerspricht, da nicht nur die Targumim השבת mit יומא טבא übersetzen, sondern auch in Thorath Kohanim und im Talmud entschieden betont wird, dass השבת an unserer Stelle als יום טוב zu fassen ist. Wir wollen bei dieser alten Auffassung stehen bleiben, und es wird sich zeigen, dass sie den Sinn des Gesetzes am allerbesten begriffen hat.

Zuerst wollen wir uns über die Bedeutung des Ausdruckes שבע שבתות תמימות in V. 15 verständigen. Es wird wohl zugestanden werden, dass man hier nicht, wie etwa die Karäer wollen, שבע שבתות für sieben Sabbathe halten kann, wozu der Beisatz תמימות תהיינה sagen sollte, dass die Sabbathe mit den dazu gehörigen Wochentagen gezählt werden.[3]) שבתות kann hier nur „Wochen“ bedeuten, dies behauptet Ideler,[4]) und Hitzig[5]) sieht sich genöthigt, ihm vollkommen beizustimmen, indem der Zusatz תמימות nothwendig diese Bedeutung verlangt. „Sie sollen vollständig sein,“ kann nur von „Wochen“ gesagt werden, indem eine Woche entweder vollständig, d. h. aus sieben Tagen bestehend, oder auch unvollständig sein sein kann. Die Bedeutung „Woche“ für das Wort שבת ist demnach gesichert. Ohnedies hat man auch Gründe dem Worte diese Bedeutung beizulegen, da im Syrischen und Chaldäischen das Wort שבתא und im Griechischen σάββατα ebenfalls „Woche“ bedeuten und das Neuhebräische der Mischnah zur Bezeichnung „Woche“ gar kein anderes Wort als שבת gebraucht. Das in der Bibel als „Woche“ öfters vorkommende שבוע bedeutet in der Mischnah nur „Jahrwoche“ oder „Jahrsiebent,“ wie in Daniel 9, 24 ff.[6]) Die Tage der Woche werden auch der Reihe nach אחד בשבת, שני בשבת etc. genannt.[7]) Wenn nun Ibn-Esra und Ramban in den Ausdrücken באי השבת und יוצאי השבת (2. Kön. 11, 5; 7; 9; 2. Chron. 23, 4; 8) das Wort השבת mit „Woche“ erklären, so werden sie wohl Recht haben. Die eine Woche lang den Tempeldienst versehenden Leviten oder Priester führten in eben der Weise die Namen באי השבת und יוצאי השבת, wie die jeden Monat abwechselnde königliche Dienstabtheilung in 1. Chr. 27, 1 הבאה והיוצאת חדש בחדש genannt wird; übersetzt man hier חדש mit „Monat,“ so muss auch dort שבת „Woche“ bedeuten. Auch in Lev. 25, 8 wird der Ausdruck שבע שבתות שנים am besten als „sieben Jahrwochen“ gefasst, das dann durch die Apposition „siebenmal sieben Jahre“ näher

---

[1]) Noch mehr verzweifelt Reggio an der Lösung aller Schwierigkeiten; vgl. אגרות יש״ר, S. 87.

[2]) Andere richtigere Bemerkungen älterer und neuerer traditioneller Erklärer sind bereits oben angeführt worden und werden noch weiter unten folgen.

[3]) Aaron b. El. l. l. c. 2.: ועל כן אמר תמימות תהיינה ר״ל השבתות עם ימות השבועות.

[4]) Handbuch der Chronol. I, 481 Anm.

[5]) Ost. und Pf. I, S. 9.

[6]) Vgl. z. B. Mischna Sanhedrin V, 1; Baba Mezia IX, 11; Nedarim VIII, 1.

[7]) Vgl. Mischna Kethuboth I, 1; Taanith IV, 3.

erklärt wird. Eine שבתת שנים ist dasselbe was שבע שנים. Der darauffolgende Satz והיו לך וגו' kann auch nur übersetzt werden: „Es sei dir die Zeit der sieben Jahrwochen neunundvierzig Jahre."

Es entsteht nun für uns die Frage, wie שבת zu der Bedeutung „Woche" gekommen ist. Könnte man annehmen, das Wort שבת sei aus שבעת, wie בל aus בעל und בי aus בעי zusammengezogen, so wäre die Bedeutung Woche leicht erklärlich; doch diese Etymologie dürfte nicht leicht begründet werden können.[1]) und es ist vielmehr mit Ibn-Esra, Kimchi[2]) und vielen Neuern שבת als Contraction aus שבתת (feiernde, stille Zeit) zu betrachten. Wenn nun demnach dieses auch „Woche" bedeutet, so ist der Name des Ruhetags zur Bezeichnung desjenigen Zeitabschnittes gebraucht worden, in dem wenigstens ein Ruhetag vorkommt.[3]) Dasselbe ist auch beim Worte חדש der Fall. Dieses bedeutet ursprünglich „Neumond" und kommt auch öfters in dieser Bedeutung vor; es wurde aber dann der ganze Zeitraum, in welchem der Mond sich einmal erneut, חדש genannt, und so erhielt dieses Wort die Bedeutung „Monat."[4]) Sowie aber חדש nicht nur die Zeit von einem Neumonde bis zum andern, sondern jeden Monat überhaupt bezeichnen kann, mag er an einem Neumondstage oder an einem andern Tage beginnen,[5]) ebenso wurde auch שבת nicht, wie Hitzig und Knobel meinen, blos für eine mit dem Sabbath schliessende Woche, sondern für einen jeden Zeitraum von sieben Tagen gebraucht,[6]) in welchem doch nothwendig ein Sabbath war. Dass שבתות in Lev. 23, 15 in dieser Beziehung gleichbedeutend ist mit שבועות, kann man schon daraus ersehen, dass in Deut. 16, 9 geboten wird, sieben שבועות zu zählen, und dass das Fest nicht חג השבתות, sondern חג השבועות heisst (Exod. 34, 22, Num. 28, 26, Deut. 16, 10). Erst durch diese Annahme begreifen wir auch die Bestimmung תמימות תהיינה. Sowie שנה תמימה (Lev. 25, 30) ein Jahr bezeichnet, das ohne Rücksicht auf den festgesetzten Jahresanfang zu derselben Zeit des Jahres zu Ende geht, mit der es angefangen hat (מיום ליום),[7]) so soll auch bei den שבתות der Zusatz תמימות תהיינה lehren, dass jede Woche nicht nach der üblichen Wocheneintheilung mit dem Schlusse des Sabbath endigen, sondern ganz sein soll, indem man immer so viele Tage, als nach dem Sabbath noch zu einer vollständigen Woche fehlen, von der folgenden Woche hinzuzufügen hat. Diese Bestimmung ist aber nur dann nothwendig, wenn man die Wochen mit jedem beliebigen Tage zu zählen beginnen kann. Hätte aber das Gesetz verlangt, dass die Zählung der sieben Wochen immer an einem Sonntag beginne, so liessen diese Wochen sich ja nur als vollständige Wochen denken, und wäre die Bestimmung, „sie sollen vollständig sein." ganz überflüssig.

Die Bezeichnung der Wochen als שבתות scheint hier nicht ohne Grund zu sein. Die Zählung der sieben Wochen bis zum fünfzigsten Tag soll wahrscheinlich der Zählung der sieben Jahrwochen bis zum fünfzigsten Jahre (Lev. 25, 8—10) entsprechen.[8]) Was

---

[1]) Vgl. Delitzsch zu Genesis 2, 3

[2]) Ibn-Esra zu Exod. 16, 23; Michlol ed. Fürth, p. 171.

[3]) Vgl. Nachmanides zu Lev. 23, 11: בעבור שיש בכל שבעה ימים שבת אחת . . . יקרא שבוע אחד שבת אחת: dasselbe Rosenmüller Scholien zu Lev. 23, 16 und Andere.

[4]) Vgl. Waihinger in Herzogs Real-Encycl. XI, S. 476 f.

[5]) Gen. 29, 14; Lev. 27, 6; Num. 3, 40; 9, 22; 11, 20; 18, 16.

[6]) In Mischna, Nedarim VIII, 1 heisst es: Wer da gelobet, keinen Wein zu trinken שבת אחת, der hat damit dies für eine vollständige Woche מיום ליום gelobt; vgl. Hirsch's Commentar zu V. 15.

[7]) Vgl. Arachin 31 a und Raschi das.

[8]) Dadurch erklärt es sich am besten, warum gerade in Lev. die Wochen שבתות, in den anderen Büchern aber שבועות genannt werden; vgl. Wieseler, Chron. Syn., S. 348 ff.

beim Jobelgesetze die Jahre, das sind hier die Tage. Dort sind zwischen einem Jobeljahre und dem andern neunundvierzig Jahre, von denen je sieben als eine Einheit, שבת שנים Jahrwoche, zusammengefasst werden; hier sind zwischen einem Feste und dem andern neunundvierzig Tage, von denen ebenfalls je sieben als eine Einheit unter dem Namen שבת (Woche) begriffen werden.[1] Der Name שבת lässt die Sieben in einer Einheit erscheinen, während bei שבוע die Siebenzahl sichtbar ist. Der Ausdruck שבע שבתות beim Wochenfest und Jobel zeigt in den neunundvierzig Tagen oder Jahren mit grösster Deutlichkeit die heilige Zahl „sieben," indem jene als aus sieben Wochen oder Jahrwochen bestehend dargestellt werden.[2] Der Unterschied zwischen der Zählung der 49 Jahre und der der 49 Tage besteht nur darin, dass erstere ununterbrochen fortgesetzt werden sollte, während letztere nur für gewisse Tage jedes Jahres angeordnet wurde.[3]

Steht es aber ausser allem Zweifel, dass die שבע שבתות in V. 15 als sieben Wochen zu nehmen sind, dann kann auch das השבת השביעית in V. 16 nichts anderes als „die siebente Woche" bedeuten. השבת השביעית kann nur der siebente Sabbath der eben genannten sieben Sabbathe sein; sind nun letztere sieben Wochen, so muss die siebente שבת auch als die siebente Woche verstanden werden. Man darf aber keinen Anstoss daran nehmen, dass bei einem Tage nach einer Woche ממחרת gebraucht wird; denn da die Woche hier nicht als eine „Siebenheit," sondern durch שבת als eine Einheit bezeichnet wird, so kann von einem „ממחרת" derselben gesprochen werden. Ausserdem deutet השבת השביעית auf die siebente Woche hin, die nach dem vorigen Verse (V. 15) gezählt werden soll, und „am Tage nach der siebenten Woche" bedeutet so viel, wie „am Tage nach Vollendung der Zählung der siebenten Woche." Es ist somit das ממחרת hier der Tag nach der eben besprochenen Handlung, ebenso wie an vielen andern Stellen, z. B. Exod. 18, 13; Num. 17, 6 dieses Wort als der Tag nach einer eben erzählten Begebenheit zu fassen ist. Ob diese blos einen Tag oder mehrere Wochen in Anspruch genommen hat, ist einerlei; der Schluss derselben ist immer an einem Tage, und der Ausdruck ממחרת bezieht sich selbstverständlich nur auf den Tag der Vollendung der Handlung.

Wir haben jetzt zu untersuchen, ob die Annahme, dass unter השבת in V. 11 der erste Festtag verstanden sei, sich rechtfertigen lasse. Von den Gegnern der Tradition wird allgemein zugestanden, dass der Ausdruck שבת, der seinem Stamme nach Ruhe- oder Feiertag bedeutet, wohl auch zur Bezeichnung eines Festtages gebraucht werden könnte; doch will man nicht zugeben, dass die Sprache die Festtage mit diesem Namen auch wirklich ausgezeichnet habe. Wir finden zwar, dass für die Festtage des 1., 15. und 22. Tischri שבתון (Sabbathruhe) angeordnet wird[4] (Lev. 23, 24; 39), dass ferner der

---

[1]) Nach unsern Weisen in Thorath Kohanim zu Lev. 25, 1 sind die Gesetze in Lev. 25, als die besondern Bestimmungen (פרטיות) von Exod. 23, 10—11, vor den Gesetzen in Lev. 23, den פרטיות von Exod. 23, 12—17, offenbart worden.

[2]) Man darf aber nicht behaupten, dass, sowie bei den 49 Jahren jedes 7te Jahr ein Feierjahr ist, ebenso bei den 49 Tagen jeder 7te Tag ein Sabbath sein müsse, da beim Jobelgesetz blos darauf Gewicht gelegt wird, dass 7 × 7 Jahre gezählt werden, und der Umstand, dass zufällig jedes 7te Jahr ein Sabbathjahr ist, für das Jobelgesetz ganz irrelevant ist; vgl. Raschi zu Lev. 23, 8.

[3]) Von den Therapeuten erzählt Philo II 481, dass sie sich alle 7 Wochen zu einer Feier versammelten, und bemerkt weiter, es sei dies ein προεόρτιος τῆς μεγίστης ἑορτῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν (vgl. Herzfeld, Geschichte III, S. 409). Sie haben also die Zählung der 7 Wochen auch ununterbrochen fortgesetzt.

Man vgl. aber noch die trefflichen Bemerkungen Hirsch's zu Lev. 23, 15, die den Gebrauch des שבתות hier vollständig erklären.

[4]) Dies hat selbstverständlich zur Folge, dass ein solcher Tag auch „Sabbath" genannt werden kann.

10. Tischri sogar ausdrücklich שבתכם genannt wird (V. 35); jedoch meint Hitzig, diese Auszeichnung komme nur den Festtagen des siebenten Monats zu, indem dieser ganze Monat eigentlich ein Sabbathmonat sei. Schon Ibn-Esra im ביאור הקצר zu Exod. 26, 23 hat die Behauptung aufgestellt, die Thora habe deshalb beim Blase-, Sühne- und Hüttenfest die Ausdrücke שבתון und שבת שבתון gebraucht, weil diese Feste in den siebenten Monat fallen. Jedoch unsere Weisen im Talmud behaupten, es sei für alle Festtage ohne Ausnahme ausser dem Verbote: „verrichte keine Arbeit" noch ein positives Gebot (מצות עשה) gegeben, an diesen Tagen Sabbathruhe (שבתון) zu halten.[1] Sie nehmen also die Anordnung יהיה לכם שבתון für alle Festtage in Anspruch, ebenso wie von ihnen die Erlaubniss, am ersten und siebenten Pessachtage Speisen zu bereiten (Exod. 12, 16) auch auf alle übrigen Festtage (den Versöhnungstag ausgenommen) ausgedehnt wird.[2] Bei näherer Untersuchung werden wir auch unsern alten Weisen Recht geben müssen. So sehr sich bei oberflächlicher Anschauung die Annahme empfiehlt, dass für die Feste des Tischri-Monats in der Thorah nur deshalb שבתון befohlen wird, weil der siebente Monat ein Sabbathmonat ist, so wenig hält sie einer genauen Prüfung Stand. Wären wirklich Neujahr und Hüttenfest als Feste des siebenten Monats durch Sabbathsruhe vor den andern Festen ausgezeichnet worden, so hätte diese Auszeichnung nicht blos in einem leeren Namen bestehen, sondern in Bezug auf die Arbeitseinstellung auch ein realer Unterschied zwischen den Festen des siebenten Monats und den andern Festen vom Gesetze angeordnet sein sollen. In der That aber sind die Feste des Tischri, wenn wir vom Versöhnungstag absehen, der allerdings, nicht weil er in den siebenten Monat fällt, sondern wegen seiner Hochheiligkeit als Sühntag dem Wochensabbath gleichgestellt ist, nicht im Geringsten in Betreff des Arbeitsverbotes vor Pessach und Wochenfest bevorzugt: an allen Festen ist in gleicher Weise blos verboten, eine מלאכת עבודה zu verrichten. Wenn ferner der Name „Sabbath" blos den Festen des siebenten Monats zukäme, so hätte überall, wo diese Feste erwähnt sind, auch ihre Prärogative vor den andern Festen nicht verschwiegen werden sollen; es wird aber in Num. 28—29 beim Pessach, Wochenfest, Neujahr und Sukkoth überall eingeschärft, keine Arbeit zu verrichten, aber kein Fest vor dem andern durch die Anordnung, שבתון zu halten, ausgezeichnet, was doch nothwendig auf den Gedanken führen muss, dass alle jene Feste in Bezug auf Arbeitsverbot einander vollständig gleich sind und nicht einmal nominell sich von einander unterscheiden. Ja noch mehr, selbst in Lev. 23 wird für das Hüttenfest im Hauptgesetze (V. 33—38) keine „Sabbathruhe" angeordnet, erst in dem Anhang, der noch einige ergänzende Bestimmungen hinzufügt (V. 39—43),[3] wird diese Anordnung gegeben,[4] und da wird nur das in VV. 35 und 36 enthaltene Verbot: „keine Dienstarbeit sollt ihr thun", das auch für Pessach und Wochenfest (VV. 7, 8, 21) vorgeschrieben ist, kurz durch שבתון bezeichnet, woraus doch mit Gewissheit zu schliessen ist, dass das Gebot, שבתון zu halten, nur der positive Ausdruck des Dienstarbeits-Verbotes sein will.[5] Wenn endlich der Umstand, dass Neujahr, Sühn-

---

[1]) Vgl. T. B. Schabbath 25a. und Nachmanides zu Lev. 23, 24.

[2]) Vgl. Mechilta das.

[3]) S. oben S. 12, Anm. 1.

[4]) Die Kritiker können demzufolge gar nicht behaupten, die Schrift nenne die Feste des 7. Monats „Sabbathe", da sie die VV. 39—43 als nicht zur sogenannten Grundschrift gehörig erklären.

[5]) Vgl. Bähr, Symbolik II, S. 622, Anm. 3.

und Hüttenfest in den siebenten Monat fallen, diesen die Bezeichnung „Sabbath" verschafft hätte, so müsste auch der 21. Nissan als der siebente Festtag diesen Namen führen,[1]) und auch das Wochenfest, das den Schluss der sieben Erntewochen bildet und deshalb שבעות (Wochen) genannt wird, hätte um so eher den Namen „Sabbath" verdient, als ihm die Zahl „sieben" in höherer Potenz zu Grunde liegt. Ja wenn wir weiter gehen, sind eigentlich alle Festtage formell mit dem Sabbath verwandt, denn auch der erste Tag des Pessach folgt auf die zwei ersten Wochen des Jahres und ist der Anfang einer siebentägigen Festzeit, wie der Sabbath die siebentägige Woche beschliesst. Da ferner mit dem Tischri das ökonomische Jahr begann, so fällt das Pessachfest in den siebenten Monat nach diesem Jahresanfange, und wenn Pessach als Erntefest betrachtet wird, kann es gewiss „Sabbath" heissen, da man in Bezug auf die Ernte sicherlich das ökonomische Jahr in Betracht zog, wie ja auch das Hüttenfest, als Fest der Einsammlung der Früchte betrachtet, in die Zeit des צאת השנה und der תקופת השנה fällt.[2])

Nach dieser Auseinandersetzung können wir mit unsern Weisen annehmen, dass die Anordnung der Sabbathruhe an Festtagen, die zum ersten Male beim Neujahresfeste gegeben wird, für alle Festtage ohne Ausnahme gilt.[3]) Es trifft hier dasselbe ein, was bei vielen andern gesetzlichen Bestimmungen der Fall ist. Eine Bestimmung, die für mehrere analoge Fälle gültig sein soll, wird nur bei einem oder einigen derselben ausdrücklich bemerkt und dabei als selbstverständlich vorausgesetzt, dass man diese Bestimmung auf alle ähnliche Fälle ausdehnen wird. So z. B. wird beim ersten Ganzopfer (Lev. 1, 3 ff.) nicht bestimmt, dass es an der Nordseite des Altars geschlachtet werde; erst beim zweiten Ganzopfer (V. 11) wird dies vorgeschrieben. Diese Bestimmung wird dann bei manchen Opfern wiederholt,[4]) während sie bei andern fehlt. Dennoch stimmen fast alle Ausleger darin überein, dass wenigstens bei allen hochheiligen Opfern die Schlachtung an der Nordseite des Altars vorgenommen werden müsse. Dasselbe ist bei der Handauflegung (סמיכה) der Fall. Dieser Act wird bei den meisten Opfern vorgeschrieben; nur bei einigen wird dies unterlassen, und die meisten Ausleger gestatten nicht aus dem Fehlen der Vorschrift bei einem Opfer zu schliessen, dass bei diesem die Handauflegung nicht vollzogen werden sollte. Wir werden demnach in Betreff des שבתון auch nicht annehmen, dass nur diejenigen Feste, bei denen ausdrücklich die Sabbathruhe befohlen wurde, als „Sabbathe" ausgezeichnet sind.

Allerdings muss es in sämmtlichen Fällen seinen Grund haben, dass gerade an dem einen Orte die betreffende Bestimmung angegeben und an dem andern verschwiegen wird, und so lange wir nicht die Ursache gefunden haben, warum gerade beim Neujahr und Hüttenfeste die Bestimmung der Sabbathruhe getroffen wird, können die Gegner der Tradition immer noch behaupten, nur diese und nicht Pessach und Wochenfest werden vom Gesetze als Sabbathe betrachtet. Wie aber, wenn es sich ergeben wird, dass die Thora durch einen besondern Grund sich veranlasst sah, die für alle Feste gebotene Ruhe gerade beim Neujahr und Hüttenfeste durch die Bezeichnung שבתון genauer zu bestimmen.

---

[1]) Um so mehr nach Hitzig, der denselben immer auf einen Sabbath fallen lässt, und es wäre nicht zu begreifen, warum nicht schon in V. 8 שבתון für diesen angeordnet wird.

[2]) Exod. 23, 16; 34, 22; vgl. Bachmann l. c. S. 22 ff.

[3]) Nach Mischnah Edujoth II, 10 führen Pessach und Wochenfest gar vorzugsweise den Namen „Sabbath".

[4]) Lev. 4, 24; 29; 33; 6, 18.

bei den andern Festen aber diese Präcision nicht für nöthig hielt, indem die negative Bestimmung, keine Dienstarbeit zu thun, hier vollkommen genügte? Dann wird wohl zugestanden werden müssen, dass die „Sabbathruhe“ an allen Festen geboten, und demnach auch, dass alle Feste „Sabbathe“ genannt werden können. Wir glauben aber, der Grund der beim Neujahr und Hüttenfeste gegebenen Bestimmung, שבתון zu beobachten, könne nur folgender sein: Der Versöhnungstag sollte vor allen andern Festen durch die Anordnung einer hochheiligen Sabbathruhe (שבת שבתון) ausgezeichnet werden. Dieser hochheiligen Feier geht das Neujahresfest voran, an diesem sollte nicht hochheilige Sabbathruhe, sondern nur einfache Ruhe (שבתון) beobachtet werden. Ebenso soll an dem auf den Versöhnungstag folgenden Hüttenfeste nur einfacher שבתון statthaben. Um nun diesen Gegensatz zwischen dem Versöhnungstag und dem vorangehenden und nachfolgendem Feste deutlich zu bestimmen, hat das Gesetz bei diesen Festen eine genauere Charakterisirung der an ihnen zu beobachtenden Ruhe durch „שבת שבתון, hochheilige Ruhe“ und „שבתון, einfache Ruhe“ für nöthig erachtet. Der Gegensatz wird in V. 27 und V. 39 durch die Partikel אך besonders betont. Es wird zuerst (VV. 23—25) angeordnet: Am ersten Tischri sei שבתון (Sabbathruhe) und werde keine „Dienstarbeit“ verrichtet. Darauf heisst es VV. 26—32: Jedoch (אך) am zehnten dieses siebenten Monats sei ein Versöhnungsfest . . . ., da soll man fasten und gar keine Arbeit verrichten; an diesem Tage sei שבת שבתון (hochheilige Sabbathruhe). Endlich folgt das Gesetz über das Hüttenfest (V. 33 ff), und da wird im Nachtrag V. 39 zuerst der Gegensatz dieses Festes zum Versöhnungstage hervorgehoben mit den Worten: Jedoch (אך) am fünfzehnten Tag des siebenten Monats . . . . sollt ihr ein Freudenfest des Ewigen (keinen Fasttag) feiern sieben Tage; da sei am ersten Tage שבתון (einfache Ruhe) und am achten Tage שבתון. In Bezug auf die an den Festen des siebenten Monats zu befolgende Ruhe verordnet demnach unser Gesetz, dass am ersten Tischri שבתון, dagegen am zehnten שבת שבתון, am fünfzehnten und zweiundzwanzigsten hingegen wieder nur שבתון beobachtet werde.[1])

Suchen wir uns jetzt die Bedeutung der Ausdrücke שבת, שבתון und שבת שבתון klar zu machen. שבת ist, wie bereits oben bemerkt, die ruhende, stille (Zeit). Wird eine Zeit שבת genannt, so wird sie zwar als zur Ruhe bestimmt bezeichnet, dabei aber bleibt unentschieden, welchen Grades die Ruhe sein soll. שבתון ist ein Abstractum und bedeutet Ruhe, Feierlichkeit.[2]) Um einen erhöhten Grad der Ruhe zu bezeichnen, gebraucht die Sprache die Wortverbindung שבת־שבתון, Ruhe der Ruhe hochheilige Ruhe,[3]) wozu שבתון (einfache Ruhe) einen Gegensatz bildet. Die Ausdrücke שבתון (Ruhe) und שבת שבתון (hochheilige Ruhe) können nicht als Prädicate einer Zeit gebraucht werden; man kann nicht sagen: dieser Tag ist „Ruhe“ oder „hochheilige Ruhe“, sondern es muss heissen:

[1]) Dass neben den Ausdrücken „Arbeit“ und „Dienstarbeit“ eine genauere Bestimmung durch „Ruhe“ und „hochheilige Ruhe“ nicht ganz überflüssig ist, kann man aus Anh. Note e ersehen.

Wir müssen hier bemerken, dass nach Gesagtem die Gesetze über Neujahr, Sühn- und Hüttenfest durch die Partikel אך und den Ausdruck שבתון sich als einheitlich verbunden zeigen. Wenn nun Esra dem Volke das Hüttenfest-Gesetz Lev. 23, 39—43 vorgelesen hat (Nehemia 8, 13—15), so muss nothwendig in seiner Thorah auch das Neujahres- und Sühnfest-Gesetz (Lev. 23, 23—32) gestanden haben. Hiermit sind Wechsler's und Geiger's Behauptungen (in G.'s jüd. Zeitschr. II. S. 116) hinreichend widerlegt.

[2]) Vgl. Ewald, Lehrbuch § 163 d.

[3]) In dieser Zusammensetzung ist שבת auch Abstractum. Vgl. die Ausdrücke קדש קדשים, עבד עבדים u. a. m.

an diesem Tage ist שבתון oder שבת־שבתון. Es kann daher ein Ruhetag nicht השבתון genannt werden. Dagegen kann das Wort שבת als Prädicat[1] und daher auch als Bezeichnung einer Ruhezeit gebraucht werden. Wenn demnach von einem Tage ausgesagt wird: „an demselben ist שבתון oder שבת־שבתון," so ist dabei vorausgesetzt, dass dieser Tag ein שבת ist, und es wird nur näher bestimmt, von welcher Art die Ruhe dieser שבת sein soll. Das Gebot: „Ihr sollet keine Arbeit (resp. Dienstarbeit) verrichten", das bei allen Festtagen vorkommt, ertheilt diesen heiligen Tagen den Sabbath-Charakter. Bei den Festen des siebenten Monats, dem Herbst-Festkreise, war jedoch des Gegensatzes wegen bei jedem einzelnen Feste eine genauere Bestimmung des Grades der Ruhe erforderlich; beim Frühlings-Festkreise jedoch, wo kein solcher Gegensatz stattfindet, sondern vielmehr der Grad der Ruhe aller Festtage derselbe ist, genügte vollkommen die Bestimmung, keine Dienstarbeit zu verrichten. Es kann nach dem bisher Bemerkten somit nicht im Geringsten daran gezweifelt werden, dass alle Festtage, an denen Ruhe geboten ist, ohne Ausnahme von dem Gesetze als Sabbathe betrachtet werden.

Dennoch aber werden die Festtage gewöhnlich nicht שבת, sondern חגים oder מועדים genannt, Ausdrücke, welche als charakteristisches Merkmal dieser Tage nicht das Unterbleiben der Arbeit, sondern das Zusammenströmen des Volkes an einen Ort und die gesteigerte Freudigkeit vor Gott angeben.[2] Doch bezeichnet מועד oder חג im weitern Sinne jeden Festtag, selbst einen solchen, an dem die Arbeit erlaubt ist, und es werden daher die fünf Zwischentage des Pessach, sowie die sechs des Hüttenfestes ebenfalls חגים und מועדים genannt.[3] Unsere Weisen nennen diese Zwischentage חול המועד,[4] und im Gegensatze zu diesen müssen die Tage des Moëd, für welche Ruhe vorgeschrieben ist, שבתות המועד genannt werden. Da nun gewöhnlich, wenn von Festtagen die Rede ist, auch die חול המועד-Tage mitbegriffen sein sollen, so wird die Benennung חגים oder מועדים gebraucht. Will man aber speciell von demjenigen Tag eines Festes sprechen, an welchem die Arbeit verboten ist, so wird, wenn man nicht mit einer weitläufigen Umschreibung, wie etwa „der erste Tag des Festes" oder „der 15. des Monats," sondern in Kürze den Tag bezeichnen will, am allerschicklichsten der Name שבת gewählt werden. Es hätte daher für den 16. Nissan keine passendere Bezeichnung gebraucht werden können, als ממחרת השבת. Der חג ist da noch nicht zu Ende, bloss der Sabbath des חג ist vorüber, und es beginnt der חול des חג oder מועד. Man kann den Ausdruck השבת nicht missverstehen, als wäre nicht der erste, sondern der letzte Sabbath des Festes damit gemeint, denn mit dem letzten Tage ist ja Schluss des חג, und der darauffolgende Tag hiess gewiss allgemein מחרת החג. Für den 16. Nissan war dagegen sehr wahrscheinlich der Name מחרת השבת allgemein gebräuchlich.

Die Bezeichnung מחרת השבת mag aber auch hier besonderer Gründe halber für den 16. Nissan gewählt worden sein. Von diesem Tage soll die Zählung der sieben Wochen beginnen, die, wie bereits oben bemerkt, den sieben Jahrwochen vor dem Jobel entsprechen. Letztere sind von zwei Jobeljahren eingeschlossen, ebenso sollen auch die sieben Tagwochen von zwei ausgezeichneten Tagen eingeschlossen sein. Der Tag nach den sieben

---

[1] Vgl. Exod. 20, 10: ויום השביעי שבת.
[2] Vgl. Hitzig, Ost. u. Pf. II, S. 9.
[3] Vgl. Lev. 23, 2; 4; 6; 34; 37; 39; 44; Num. 10, 10; 15, 3; 28, 17; 29, 12; 39.
[4] Vgl. Mechilta zu Exod. 12, 16 fg.

Wochen ist ein selbstständiges Fest, man denkt sich ihn sofort als חג, wie er schon im Bundesbuche (Exod. 23, 16) genannt wird. Jedoch der Tag vor den sieben Wochen ist allein kein vollständiger חג, er bedarf noch der andern sechs Tage zu seiner Ergänzung. Nur als שבת beansprucht er eine selbstständige Bedeutung. Wollte nun die Thorah den Tag vor den sieben Wochen als ausgezeichneten Tag darstellen, so musste der 16. Nissan eben nach diesem vorhergehenden Tage ממחרת השבת genannt werden. Keine andere Bezeichnung könnte hier gebraucht werden. ממחרת הפסח kann auch den 15. Nissan bezeichnen (Num. 33, 3), ממחרת החג wäre der 22. Nissan, ממחרת השבתון ist kein richtiger Ausdruck, da, wie bemerkt, שבתון nicht Benennung einer Ruhezeit ist: würden wieder Ausdrücke wie בראשון בששה עשר לחדש oder etwa ביום השני (wie in Num. 29, 17) gebraucht, so wäre der Tag des Anfangs der Zählung nicht als der auf einen ausgezeichneten Tag folgende bezeichnet. Darauf aber kam es der Schrift hier hauptsächlich an. Der Tag kann eben nur deshalb als der Anfang einer Siebenwochen-Periode betrachtet werden, weil er ein Tag nach einem Sabbath ist. Dieser Sabbath und der heilige fünfzigste Tag geben den dazwischen liegenden sieben Erntewochen den Charakter einer heiligen gottgeweihten Zeit.[1] Der erste Festtag wird ausserdem sehr passend im Omergesetze als „Ruhetag“ dargestellt. Als solcher unterscheidet er sich wesentlich von dem Omertage, dem ממחרת השבת; „Festtage“ hingegen sind sie beide. Als „Ruhetag“ war der erste Festtag nicht zum Ernteanfang und daher auch nicht zur Omer-Darbringung geeignet; nachdem jedoch der Ruhetag zu Ende, der erste Arbeitstag im Feste, der ממחרת השבת, eingetroffen und die Ernte begonnen hat, soll sofort noch an demselben Tag das Opfer Gottes dargebracht werden.[2] Nicht ohne Grund hat auch das Gesetz in diesem Abschnitte bei einem solchen Sabbath, an welchem nicht bloss eine Dienstarbeit, sondern jegliche Arbeit untersagt ist, die Bestimmung, שבת שבתון zu beobachten, hinzugefügt (V. 3 und V. 32), weil hier der Ausdruck שבת allein auch einen Fest-Ruhetag bezeichnet.[3] (g)

Nach allem bisher Bemerkten hat auch der Einwand, dass ממחרת השבת einmal als Tag nach dem Feiertag und das andere Mal als Tag nach der Woche gefasst wird, jede Kraft verloren. Denn wie wir gesehen haben, ist der Uebergang des Ausdruckes von einer Bedeutung zur andern kein plötzlicher; er wird vielmehr durch die Worte שבע שבתות תמימות תהיינה wohl vermittelt, und der Ausdruck השבת bedeutet immer den unmittelbar vorher genannten Sabbath. Zuerst wurde vom Pessachfeste gesprochen und dem ersten und letzten Tage dieses Festes durch das Verbot: „Ihr sollet keine Dienstarbeit verrichten“, Sabbath-Charakter zugetheilt. Wenn es nun nachher heisst, man solle ממחרת השבת das Omer schwingen, so ist hier, wie wir gezeigt haben, von dem ersten der vorher erwähnten zwei sabbathlichen Tage die Rede. Von diesem zähle man sieben Sabbathe, welche vollständig sein sollen, d. h. jeder dieser sieben Sabbathe soll aus sieben Tagen bestehen. Es wird also jetzt von andern Sabbathen gesprochen, von sieben vollständigen Sabbathen. Am Tage nach Vollendung des siebenten dieser eben besprochenen Sabbathe soll das Wochenfest gefeiert werden. Nothwendig kann unter diesem siebenten Sabbath

---

[1]) Der Gaon R. Haï will, dass diese Zeit auch dadurch besonders ausgezeichnet werde, dass man von Sonnenuntergang bis zum andern Morgen keine Arbeit verrichte (vgl. Beth Joseph Orach Chajim § 493; vgl. auch Ramban zu Lev. 23, 36).

[2]) Vgl. Bachmann l. c. S. 118.

[3]) Vgl. Dillmann l. c. S. 511 und Anh. Note g.

nur die siebente Woche verstanden sein, da keines anderen siebenten Sabbaths Erwähnung geschah. Es wird übrigens in der Bibel sehr oft in ein und demselben Abschnitte ein Wort in verschiedener Bedeutung gebraucht, selbst da, wo kein Wortspiel beabsichtigt wird. So z. B. heisst es Lev. 4, 14: „Wenn die Sünde (החטאת), die sie begangen haben, bekannt geworden, so bringen sie einen jungen Farren zum Sündopfer (לחטאת); in Threni 2, 6 bedeutet das Wort מועדו zuerst „Tempel“ und darauf „Festtag“; Exod. 40, 2 können die Worte ביום החדש הראשון באחד לחדש nur übersetzt werden: Am ersten Neumondstage, am ersten des Monats;[1]) In Ezech. 45, 17 bedeutet בחדשים „an den Neumonden,“ hierauf V. 18 לחדש im Monat, dann V. 20 בחדש am Neumond,[2]) darauf VV. 21 und 25 לחדש wieder im Monat, und endlich hat in den unmittelbar folgenden VV. 46, 1; 3; 6 das Wort החדש wieder die Bedeutung Neumond. Ziehen wir noch die Mischnah-Literatur in Betracht, so finden wir unzählige Male das Wort שבת in ein und demselben Lehrsatze in den beiden Bedeutungen „Woche“ und „Ruhetag.“ So z. B. Mischnah Megillah III, 4: „Wenn der Neumond des Adar auf Sabbath (בשבת) fällt, so liest man an demselben den Abschnitt von Schekalim; trifft er aber auf die Mitte der Woche (השבת), so liest man den Abschnitt am vorhergehenden Sabbath;“ Taanith IV, 7: „Die Woche (שבת), in welche der 9. Ab fällt, darf man sich nicht scheeren lassen; am Donnerstag aber ist's erlaubt wegen der Ehre des Sabbaths (השבת), und so noch viele andere Stellen.[3]) Ebenso wird פסח in vielen Mischnah's in den beiden Bedeutungen „Pessachopfer“ und „Pessachfest“ gebraucht.[4]) Natürlich ist an allen jenen Stellen kein Missverständniss möglich. Da nun auch in unserem Festgesetz-Abschnitte die Bedeutung „Feiertag“ und „Woche“ überall aus dem Zusammenhange ersichtlich ist, so konnte der Ausdruck שבת auch hier in seinen beiden Bedeutungen gebraucht werden, umsomehr als, wie wir gesehen haben, die Wahl der Ausdrücke השבת und שבתות durch besondere Gründe veranlasst wurde.

Nachdem wir die gegen die traditionelle Ansicht sich erhebenden Schwierigkeiten gelöst zu haben glauben, wollen wir noch die positiven Gründe zusammenstellen, die uns bewegen, dieser Ansicht uns anzuschliessen. Der schwerwiegendste Grund, der ganz allein die Richtigkeit dieser Auffassung uns verbürgen würde, ist der Umstand, dass sie die traditionelle, von sämmtlichen Traditionsquellen einstimmig recipirte ist. Es ist nach so vielen Zeugnissen ausser allem Zweifel gesetzt, dass diese Auffassung der Praxis während der Zeit des zweiten Tempels zur Norm gedient, und wenn auch eine Zeit lang von den Boëthusäern bestritten und verdrängt, dennoch bald wieder sich Geltung verschafft hatte. Diese Praxis ist aber die zuverlässigste und richtigste Auslegung des pentateuchischen Gesetzes. Mit Recht bemerkt daher Maimonides:[5]) מפי השמועה למדו . . . וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין שבכל דור ודור שהיו מניפין את העומר בט"ז בניסן. Aus der Tradition ist zu schliessen, dass die Propheten und Weisen eines jeden Geschlechtes es so vor sich gesehen,

---

[1]) ביום und החדש sind mit Makeph verbunden und heissen „am Neumondstage“, vgl. 1. Sam. 20, 34; Exod. 46, 1; 6. Die Uebersetzung: „am Tage des ersten Monats“ ist offenbar unrichtig.

[2]) S. Anh. Anm. f.

[3]) Vgl. Mischnah Nedarim VIII, 1, Edujoth IV, 10, Taanith IV, 3; Tossiphta Sabbath XVIII, 16, Baba Mezia VIII, 1; Mechilta zu Exod. 16, 1; T. B. Menachoth 65 b. Waihinger in PRE. XI, S. 477 hat gezeigt, dass das Wort σάββατα ebenfalls an ein und derselben Stelle in den beiden Bedeutungen „Woche“ und „Sabbath“ gebraucht wird.

[4]) Vgl. Mischnah Pessachim II, 7—8; VI, 5 u. v. a.

[5]) Hilchoth Temidin u-Mussaphin VII, 11.

dass man das Omer am 16. Nissan geschwungen hatte. In der That liesse bei der Annahme, das Gesetz habe ursprünglich die Omer-Weihe und die Feier des Wochenfestes in einer von der Tradition abweichenden Zeit gehalten wissen wollen, es sich gar nicht erklären, wie es kam, dass man auf einmal die Neuerung einführte, am zweiten Pessachtage das Omer darzubringen und von da an die sieben Wochen bis zum Wochenfeste zu zählen. Dies wäre um so auffallender, als diese Neuerung so ganz und gar von dem einfachen und buchstäblichen Sinne des Gesetzes abzuweichen scheint, dass die pharisäischen Weisen, als sich gegen ihre Praxis eine Opposition erhob, deren Einwürfe nur mit Mühe zu widerlegen vermochten und zwar mit solchen Gründen, die wohl eine bestehende Praxis rechtfertigen, aber keineswegs stark genug sind, einen eingeführten Gebrauch umzustossen und Neuerungen zu veranlassen.[1]) Nur wenn wir annehmen, dass das Gesetz seit seinem ersten Bestehen nicht anders als in der Weise verstanden wurde, wie es die Pharisäer gefasst, lässt sich die Erscheinung erklären, dass man lange Zeit ohne Widerspruch den 16. Nissan als Omertag und den 50. Tag darauf als Wochenfest gefeiert hat. Die spätere Opposition lässt sich leicht begreifen. Damals wurde der Name „Sabbath" blos dem allwöchentlichen Ruhetage beigelegt und der Wortlaut der Schrift sprach zu Gunsten der Sectirer. Es ist demnach unzweifelhaft die traditionelle Auffassung die ursprüngliche, da sich wohl in diesem Falle die Entstehung der gegnerischen Ansichten erklären lässt, im entgegengesetzten Falle aber, wenn eine der letzten Theorien in Uebung gewesen wäre, die Entstehung der pharisäischen Ansicht ganz unbegreiflich sein würde.

Scheint aber auch der Wortlaut des Gesetzes denjenigen Ansichten Vorschub zu leisten, welche den Ausdruck השבת als Wochensabbath auffassen, so ist dies eben nur ein trügerischer Schein, in Wahrheit aber haben die letzteren Auffassungen den Gebrauch des Wortes שבת im Pentateuch ganz und gar verkannt, wie dies von Kämpf in Frankels Monatsschrift XI S. 144 ff. schlagend nachgewiesen worden ist. Im ganzen Pentateuch, dies weist Kämpf nach, wird der Wochensabbath (שבת בראשית) niemals durch den Ausdruck שבת oder השבת allein bezeichnet; השבת bedeutet im Pent. nur diejenige Feierzeit, von der unmittelbar vorher die Rede war, mag es der allwöchentliche Sabbathtag oder ein anderer Feiertag sein. Ausserdem hat שבת noch die Bedeutung „Woche", weil die Woche eine Zeit ist, in der mindestens eine Feier stattfindet, und daher auch eine Feier-Zeit genannt werden kann.[2]) Für den Wochensabbath hingegen finden sich im Pentateuch fünf specifische Bezeichnungen: 1) יום השביעי, der siebente Tag, 2) יום השבת, der Tag der Woche, der als Feierzeit eingesetzt wurde, 3) שבת קדש, der durch seine Heiligkeit vor den andern ausgezeichnete Feiertag[3]), 4) שבת ד' (kommt nur im Plural vor) der Feiertag des Ewigen[4]), 5) endlich in der Rede Gottes שבתי (ebenfalls nur im Pl. vorkommend), mein Feiertag, was so viel ist wie „der Feiertag des Ewigen". Keine dieser fünf Bezeichnungen kommt von einem andern Festtage als dem Wochensabbath vor. Dagegen wird letzterer im Pent. nirgends durch den Ausdruck השבת allein bezeichnet, ausser wenn eine der genannten fünf specifischen Benennungen desselben unmit-

---

[1]) S. oben S. 5 und Anh. Anm. b.

[2]) S. oben S. 30.

[3]) Vgl. Nehemia 9, 14.

[4]) Die andern Feiertage, selbst der Versöhnungstag, werden nicht „Feiertage des Ewigen", sondern „Feiertage Israels" genannt (שבתכם, euer Feiertag, Lev. 23, 32; s. Ibn-Esra das.). Der Grund ist in T. B. Berachoth 49 a: ישראל דקדשינהו לזמנים etc. angegeben.

telbar vorangegangen. Kämpf geht noch weiter und behauptet, der pentateuchische Sprachgebrauch in Bezug auf das Wort שבת herrsche noch in allen vorexilischen Schriften, und es seien in den meisten Fällen unter שבת alle Festtage verstanden. Dem können wir jedoch nicht beipflichten; in den späteren Schriften wird vielmehr der Wochensabbath als die Feierzeit κατ' ἐξοχήν betrachtet und geradezu durch שבת allein bezeichnet, ebenso wie das grösste Freudenfest, Sukkoth, schon zur Zeit Salomo's und Jerobeam's חג κατ' ἐξοχήν genannt wurde.[1]) Dieser spätere Sprachgebrauch lässt sich aber im Pentateuch nicht nachweisen, und es ist demnach nur diejenige Auffassung berechtigt, welche unter השבת in Lev. 23, 11 einen unmittelbar vorher erwähnten Pessach-Feiertag versteht. Man hat dann die Wahl zwischen dem ersten und letzten Pessachtage; aber die bereits oben S. 13 ff. angegebenen Gründe sind hinreichend, um für die traditionelle Ansicht zu entscheiden und den zweiten Pessachtag als Omertag zu bestimmen.

Nur nach dieser Ansicht ist ferner die Darbringung des Omers in einer Zeit, wie sie die in der Schrift begründete Bedeutung des Pessachfestes erfordert. Es muss zugegeben werden, dass das Pessachfest zwar in erster Linie ein historisches Fest ist und das Andenken an den Auszug aus Egypten bewahren soll, dennoch aber in sekundärer Beziehung als ein Fest des Beginnes der Ernte betrachtet werden muss. Nur die letztere Seite wurde in Betracht gezogen bei der Anordnung, dass dieses Fest immer im Aehrenmonat gefeiert werden solle (Exod. 13, 4—5; 23. 15; 34, 18; Deut 16, 1). Diese zwiefache Bedeutung des Pessachfestes kommt in den zwei speciell für dieses Fest vorgeschriebenen Opfern zum Ausdrucke: an den Auszug aus Egypten erinnert das Pessachopfer, während der Anfang der Ernte durch das Omer gefeiert wird. Ist nun aber der der Hauptbedeutung des Pessach entsprechenden Auszugsfeier der erste Festtag gewidmet, so ist es nur billig, dass am zweiten Tage die sekundäre Bedeutung des Festes zum Ausdrucke komme, und dieser Tag ist dazu um so geeigneter, als an ihm nach dem pentateuchischen Gesetze die Arbeit erlaubt ist und daher die Ernte beginnen kann. Jede antitraditionelle Ansicht muss entweder die Bedeutung des Pessach als Erntefest in Abrede stellen, oder diese Bedeutung nicht in rechter Zeit zur Geltung kommen lassen, oder endlich gar das Erntefestopfer vom Beginn der Ernte trennen und schon am ersten zur Auszugsfeier bestimmten Festtage darbringen lassen. Wir sind daher auch von dieser Seite genöthigt, mit der Tradition für die Omer-Schwingung den zweiten Pessachtag zu wählen.

Auf dasselbe Resultat führt aber auch eine andere Betrachtung. Es steht fest, dass die Weihe des Erstlings-Omers mit dem Anfange der Ernte zusammenfällt und dass das an einem bestimmten Tage darzubringende Omer das zuerst Geerntete sein musste (Lev. 23, 10; 15 vgl. mit Deut. 16, 9). Andererseits aber ist nirgends im Gesetze eine Andeutung davon zu finden, dass die Ernte an einen bestimmten Tag gebunden wäre. Diese beiden Prämissen scheinen mit einander in Widerspruch zu stehen, denn darf die Ernte erst am Tage der Darbringung des Omers beginnen, so muss, wenn für letztere ein Tag festgesetzt ist, auch für den Beginn der Ernte ein Tag bestimmt gewesen sein. Dieser Widerspruch löst sich aber bei der Annahme, der für das Omer bestimmte Tag müsse in eine solche Jahreszeit fallen, in der voraussetzlich der Natur der Sache nach

---

[1]) Vgl. 1. Könige 8, 2; 65 (der Bericht ist dort wahrscheinlich einer gleichzeitigen Quelle entnommen); C. 12, V. 32. Jerobeam hat gewiss das Sukkoth-Fest und nicht, wie Mandelstamm will, den Pessach auf Cheschwan verlegt.

auch die Ernte beginnen muss. Ein solcher Tag ist aber kein anderer als der 16. Nissan. Das Pessachfest musste im Monat der Aehrenreife gefeiert werden. Es war aber jedes Mannes Pflicht zur Feier dieses Festes nach der heiligen Stadt zu wallen (Exod. 23, 17; 34, 23; Deut. 16, 16), und es hat gewiss Niemand vor der Wallfahrt die Ernte begonnen; vielmehr war vorauszusetzen, dass jeder erst nach der Rückkehr aus der Stadt des Heiligthums an die Ernte ging. Nun wird Deut. 16, 7 als die Zeit dieser Rückkehr der Morgen nach dem Pessachmahle bestimmt.[1]) Es kann dies der Morgen des 15. oder 16. Nissan sein, es hätte demnach die Ernte an einem dieser beiden Tage beginnen können. Da aber der 15. ein Festtag war, an dem keine Dienstarbeit verrichtet werden durfte, so musste nothwendig am 16. die Ernte begonnen und an diesem Tage das Omer dargebracht werden. Andernfalls würde man auch nicht begreifen, warum das Gesetz gerade beim Pessachfeste schon am andern Morgen die heilige Stadt zu verlassen gestattet. Auch die Stelle Josua 5, 11 lässt uns nur die Wahl, je nachdem man unter ממחרת הפסח den 15. oder 16. Nissan verstehet, die Omer-Schwingung auf den ersten oder zweiten Festtag zu setzen. Da man sich aber gewiss nicht entschliessen kann, der die Hitzig'sche Hypothese zur Grundlage habenden Ansicht Knobels zu folgen, der noch, wie wir bereits gesehen, so viele andere Schwierigkeiten entgegenstehen, so ist die Stelle in Josua als ein ausdrückliches Zeugniss für die traditionelle Auffassung anzusehen.

Endlich spricht noch zu Gunsten der Tradition der Umstand, dass, wenn wir von der Auffassung Knobel's absehen — und wir sind nach dem oben S. 20 ff. Erörterten berechtigt, von ihr abzusehen — nur nach der Ansicht, die das Omer am 16. Nissan darbringen lässt, eine andere wohlbegründete jüdische Tradition zur Geltung kommt, die

das Wochenfest als Fest der Gesetzgebung

am Sinaj betrachtet. Zwar wird diese letztere Tradition noch mehr als die erstere über die Zeit der Omer-Schwingung bestritten, und sehr viele derjenigen, die in Bezug auf diese der traditionellen Auffassung folgen, weisen die Meinung, das Wochenfest habe ausser der Bedeutung als Erntefest noch eine historische Seite, als in der Schrift ganz und gar nicht begründet, mit Entschiedenheit zurück;[2]) dennoch aber sehen wir auch in dieser Ansicht eine Stütze der erstern Tradition, da bei näherer Untersuchung viele Gründe dafür sprechen werden, dass das Wochenfest zugleich ein Gedenkfest der sinaïschen Gesetzgebung ist. Dieser Stütze bedarf allerdings die traditionelle Ansicht über die Zeit der Omer-Schwingung nicht mehr, da sie durch die bisherigen Auseinandersetzungen hinreichend begründet ist; jedoch mag trotzdem die Untersuchung über den Zusammenhang des Wochenfestes und der Gesetzgebung am Sinaj unserer Abhandlung beigefügt werden, weil der Gegenstand an und für sich wichtig genug ist und besondere Aufmerksamkeit verdient.[3]) Die meisten jüdischen Ausleger der ältern und neuern Zeit erklären einstimmig das Wochenfest als ein Gedenkfest der sinaïschen Offenbarung, und erst in neuester Zeit hat Ben

---

[1]) S. Anh. Note d.

[2]) z. B. Keil, Bähr und Dillmann.

[3]) Wir müssen aber im Voraus bemerken, dass das Resultat unserer Untersuchung über die Zeit der Omerschwingung unerschüttert bleibt, selbst wenn der Zusammenhang des Wochenfestes mit der sinaïtischen Gesetzgebung nicht genügend nachgewiesen sein sollte.

Amozegh diese Ansicht in einer ausführlichen Abhandlung[1]) gegen mannigfache Angriffe vertheidigt. Auch unter den neuern christlichen Theologen hat sie manche Vertreter und Vertheidiger gefunden;[2]) doch glauben die meisten neuern nicht-jüdischen Ausleger, dass diese Ansicht nicht einmal als eine altjüdische Tradition, am allerwenigsten aber als biblisch betrachtet werden kann. Wir werden zu allererst zu beweisen suchen, dass die jüdische Tradition das Wochenfest als Erinnerungsfeier der Offenbarung am Sinaj betrachtet, und dann sehen, ob diese Tratition auch sonst begründet ist.

Man behauptet allgemein, die Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest sei Philo und Josephus noch unbekannt gewesen, da sie nichts davon erwähnen. Allein aus dem Schweigen dieser Schriftsteller lässt sich doch kein Schluss ziehen, dass diese Bedeutung des Festes ihnen nicht bekannt gewesen, höchstens könnte man sagen, sie haben dieselbe nicht anerkannt, weil sie sich an dem Schriftbuchstaben hielten, der allerdings das Wochenfest nur als Erntefest bezeichnet, wie ja auch manche spätere Rabbinen, z. B. Abarbanel zu Lev. 23, 21 u. A., die historische Bedeutung des Wochenfestes in Abrede stellten, obgleich zu ihrer Zeit es zugestandenermassen schon zur feststehenden Tradition geworden war, dass am Tage des Wochenfestes einst die Gesetzgebung stattgefunden hatte. Aber selbst dies ist man nicht berechtigt aus dem Stillschweigen des Philo und Josephus zu schliessen, denn diese erwähnen auch nichts von der Bedeutung des ersten Tischri als neues Jahr, während doch in der ganzen Mischnah-Literatur dieses Fest den Namen ראש השנה (Anfang des Jahres) führt,[3]) in Tossiphta Rosch ha-Schanah II. 13 schon von den Schulen des Schammaj und Hillel Bestimmungen über den Gottesdienst am ראש השנה gegeben werden[4]) und Josephus selbst nicht nur bei Aufzählung der Feste (ant. 3, 10, 2) das Fest des ersten Tischri obenan gestellt hat, sondern sogar (ant. 1, 3, 3) ausdrücklich erklärt, dass man vor der Mosaïschen Gesetzgebung das Jahr mit dem Tischri anfing und Moses auch nur in Bezug auf die Angelegenheiten des Gottesdienstes den Nissan als ersten Monat bestimmte, im Uebrigen aber den alten Brauch beibehielt.[5]) So wenig man nun behaupten kann, diese Schriftsteller haben den ersten Tischri als Neujahr nicht gekannt oder nicht anerkannt, eben so wenig darf man aus ihrem Stillschweigen über den Zusammenhang des Wochenfestes mit der Gesetzgebung den Schluss ziehen, dass ihnen derselbe unbekannt gewesen oder dass sie ihn in Abrede gestellt haben. Eher könnte man im Gegentheil darin, dass Philo (II. 481) das Wochenfest die μεγίστη ἑορτή nennt, eine Andeutung erblicken, dass dieses ihm als Gesetzgebungsfest galt.

Es lässt sich aber anderweitig beweisen, dass die Ansicht von der geschichtlichen Bedeutung des Wochenfestes in der jüdischen Synagoge von jeher allgemein anerkannt war. Im babylonischen Talmud (Pessachim 68 b) wird ohne Widerstreit die Meinung ausgesprochen, man müsse am Wochenfeste mehr als an allen andern Festen sich der Freude hingeben, weil an diesem Tage die Thora gegeben worden. Die Gesetzgebung am Sinaj, deren Zeit im Pentateuch nicht ganz genau bestimmt ist, wird von Mechilta zu Exod.

---

[1]) in dessen Pentateuch-Commentar (Livorno 1863) bei Deuteron 16, 9.

[2]) Diedrich in der Encycl. von Ersch und Gruber und Waihinger in PRE. Art. Pfingsten, Creuzer Symbolik IV, S. 748 fg. u. A.

[3]) Das hohe Alter dieses Namens für das Fest des ersten Tischri beweist schon des Umstand, dass ein ganzer über dieses Fest handelnder Trantat der Mischnah ראש השנה genannt wird.

[4]) Vgl. Herzfeld, Geschichte III, S. 177.

[5]) Μωϋσῆς δὲ τὸν νισὰν . . . μῆνα πρῶτον ἐπὶ ταῖς ἑορταῖς ὥρισε . . . . . Οὗτος δ' αὐτῷ καὶ πρὸς ἁπάσας τὰς εἰς τὸ θεῖον τιμὰς ἦρχεν. Ἐπὶ μέντοι γε πράσεις καὶ ὠνὰς καὶ τὴν ἄλλην διοίκησιν τὸν πρῶτον κόσμον διεφύλαξε.

16, 1 und 19, 11, vom Targum Jonathan zu Exod. 19, 16 und vom Talmud Babli Abodah Sarah 3 a auf den 6. Siwan gesetzt, und wenn auch in Joma 4 b und Sabbath 86 b darüber eine Meinungsverschiedenheit angetroffen wird und einige den 7. Siwan als Tag der Gesetzgebung bestimmen, so wollen diese nicht damit sagen, dass dieser Tag keine Beziehung zum Wochenfest habe; vielmehr wollen sie, dass, auf welchen Tag des Monats immer das Wochenfest auch trifft, dasselbe an die sinaïtische Gesetzgebung erinnere. Nach der Ansicht dieser Gesetzeslehrer konnte nämlich der 50. Tag nach dem Omer der 5. 6. oder 7. Tag im Siwan sein. War nun die Offenbarung am Sinai am 7. Siwan, so fiel das Wochenfest immer entweder auf den Tag der Offenbarung selbst oder wenigstens auf einen der drei festlichen Vorbereitungstage zu derselben[1]) (Exod. 19, 11), wo Israel sich für die Empfängniss des Gesetzes würdig machte.[2]) Dennoch aber erklärt es R. Juda in Tossiphta Arachin I, 4 für ein Glück verheissendes Zeichen, wenn das Wochenfest auf den 7. Siwan als auf den Tag der grossen und einzigen Offenbarung selbst trifft; ein Beweis, dass der Zusammenhang des Wochenfestes mit der Gesetzgebung auch von denjenigen Gesetzeslehrern anerkannt wird, nach denen letztere am 7. Siwan stattgefunden hat.

Es musste aber sowohl unter den Gesetzeslehrern als auch überhaupt während der ganzen Zeit des zweiten Tempels die Meinung herrschend gewesen sein, dass Schabuoth nicht bloss ein Erntefest, sondern auch ein Fest von historischer Bedeutung ist. In Mischna Menachoth IV, 3 stimmen alle Tanaïm darin überein, dass die Israeliten das Wochenfest bereits in der Wüste gefeiert hatten, wo es doch unmöglich ein Erntefest sein konnte. Man zweifelte auch während der Zeit des zweiten Tempels nicht daran, dass alle Feste auch von den Israeliten im Auslande zu derselben Zeit gefeiert werden müssten, in der sie in Palästina gefeiert wurden, und Tobit 2, 1 setzt voraus, dass man das Wochenfest im Exile gerade so beging, wie ehmals in der Heimat. Diese Meinungen lassen sich aber nur dann rechtfertigen, wenn man mit jedem Feste das Andenken an eine geschichtliche Thatsache verband; wäre aber das Wochenfest bloss als ein Erntefest betrachtet worden, so könnte man dieses Fest doch unmöglich da im Siwan feiern, wo man entweder gar keine Ernte hielt oder doch wenigstens zu einer ganz andern Zeit das Getreide reifte, als in Palästina. Wenn man nun behauptet, die Verbindung des Wochenfestes mit der sinaïtischen Offenbarung datire erst aus der Zeit nach der Zerstörung des zweiten Tempels, wo das Fest seine Bedeutung als Erntefest verloren hatte, so muss doch zugegeben werden, dass auch während des Bestandes des zweiten Tempels, ja noch früher schon während des babylonischen Exils durch solche Rücksicht geboten war, eine geschichtliche Bedeutung für das Wochenfest in Anspruch zu nehmen. Die Ansicht, dass Schabuoth ein Gesetzgebungsfest sei, muss demnach als eine altjüdische Tradition betrachtet werden, die jedenfalls älter ist als Philo und Josephus.

Dies wird auch dadurch bestätigt, dass die für das Wochenfest vorzulesende Pericope des Pentateuchs oder wenigstens die Haphtara aus den Propheten von der Offenbarung am Sinaj handelt. Nach einer in Megillah 31a citirten Tossiphta soll am Wochenfeste der Abschnitt Deut. 16, 9 ff. und als Haphtara Habakkuk 3, nach Andern die Pericope Exod. 19 und als Haphtara Ezechiel 1 vorgelesen werden. Jedenfalls wurde in der öffent-

[1]) Vgl. Josephus ant. III, 5, 1—2.
[2]) Vgl. Hirsch's Commentar zu Lev. 23, 21.

lichen Vorlesung am Wochenfeste der Gesetzgebung am Sinai gedacht, denn Habakkuk 3, 3 fg. spricht nach altjüdischer Auslegung von der sinaïtischen Offenbarung. Es wurde somit in der synagogalen Vorlesung das Wochenfest als Gesetzgebungsfeier erklärt. Diese Ansicht wird auch im Hauptgebete dieses Festes, das nach T. B. Berachoth 33a von der Synagoga magna verfasst wurde, [1]) ausgesprochen. Das Fest wird darin חג השבועות זמן מתן תורתנו genannt, und es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Bezeichnung des Wochenfestes von den ersten Verfassern des Gebetes herrührt. Es kann nicht angenommen werden, dass ursprünglich im Gebete das Wochenfest anders, etwa als die Erntezeit, bezeichnet war, später aber, als zu dieser Zeit mehr keine Ernte gehalten wurde, das Epitheton „Zeit der Gesetzgebung" an die Stelle der ältern Bezeichnung trat; denn erstens findet sich in der ganzen talmudischen Literatur nicht die geringste Spur von dieser Gebetsänderung, während andere nach der Zerstörung des Tempels getroffene Einrichtungen sowie die spätern Zusätze zum Gebete getreu berichtet werden. [2]) und zweitens würde man, falls eine Aenderung des Gebetes in dieser Beziehung für nöthig erachtet worden wäre, auch beim Hüttenfeste anstatt der Bezeichnung „Zeit unserer Freude" eine andere gesetzt haben, da Sukkoth nur deshalb als Zeit der Freude betrachtet wird, weil da die Früchte eingesammelt sind. [3]) Hat man aber das Hüttenfest auch später nach der Zerstörung des Tempels als „Zeit der Freude" bezeichnet, so hätte eine ähnliche Benennung auch beim Wochenfeste beibehalten werden können. Die Bezeichnung des letztern Festes als „Zeit der Gesetzgebung" muss demnach als eine ursprüngliche, bereits von den Verfassern des Gebetes gewählte erklärt werden, und wir sehen hieraus wieder, dass die Ansicht von der historischen Bedeutung des Wochenfestes eine altjüdische Tradition ist.

Dieser Ansicht von der Bedeutung des Wochenfestes mag auch der für dasselbe gebräuchliche Name עצרת seinen Ursprung zu verdanken haben. Zur Zeit des Josephus wurde Schabuoth von den Israeliten gewöhnlich „Asartha" genannt, [4]) die aramäischen Targumim übersetzen בשבעתיכם (Num. 28, 26) mit בעצרתיכון und in der Mischnah-Literatur hat der Name עצרת das biblische שבועות gänzlich verdrängt. Die während der Zeit des zweiten Tempels in Palästina gebräuchliche Form עצרתא, die ebenso wie die Form פסחא nur aramaïsirtes Hebräisch ist, lässt vermuthen, dass der Name עצרת für Schabuoth zur Zeit, als die hebräische Sprache noch lebte, aufgekommen war, denn sonst würde das Fest den Namen כנישתא, die aramäische Uebersetzung des biblischen עצרת, erhalten haben. Jedenfalls muss diese Bezeichnung des Wochenfestes für sehr alt angesehen werden, obgleich dieselbe erst bei Josephus und der Mischnah angetroffen wird. Es fragt sich nun, aus welchem Grunde man anstatt des biblischen חג השבועות den neuen Namen עצרת gewählt hat. Allerdings ist es unzweifelhaft, dass man das Verhältniss des Wochenfestes zum Pessach mit dem des שמיני עצרת zum Hüttenfeste verglich und dass das Wochenfest später auch עצרת של פסח genannt wurde; [5]) allein dieser Umstand mag eher eine Folge als der Grund davon sein, dass Schabuoth עצרת hiess. Wenn die Alexandriner das

[1]) Vgl. die Abhandlung עיון תפלה von Weiss in Kobak's „Jeschurun IV, S. 205 ff. des hebr. Theiles.

[2]) Vgl. z. B. Mischnah Sukkah III, 12; Rosch ha-Schana IV, 1; T. B. Berachoth 28 b.

[3]) Vgl. T. B. Pessachim 36 b.

[4]) Jos. ant. 3, 10, 6: τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσι. Die beigefügte Erklärung: σημαίνει δὲ τοῦτο πεντηκοστήν lässt vermuthen, dass die eigentliche Bedeutung des Wortes עצרתא Josephus nicht ganz klar gewesen: s. jedoch die Bemerkung Havercamp's zur Stelle.

[5]) Pessikta de R. Kahana ביום השמיני und Midrasch zum hohen Liede VII, 2.

biblische עצרת mit ἐξόδιον übersetzen, so ist diese Deutung nur dadurch veranlasst worden, dass im Pentateuch gerade der letzte Festtag immer so genannt wird:[1] in Wahrheit aber ist die Bedeutung dieses Wortes keineswegs „Schlussfest," und der spätere biblische Sprachgebrauch[2] sowohl als die andern alten Versionen[3] setzen es ausser allem Zweifel, dass das Wort in der Folgezeit[4] allgemein zur Bezeichnung einer Festversammlung gebraucht wurde. Bedeutete aber der Name עצרת „Festversammlung," so konnte derselbe nicht in der Absicht für das Wochenfest gewählt worden sein, um dies als Schlussfest des Pessach zu bezeichnen: vielmehr musste im Gegentheil, nachdem das Wochenfest so benannt war, dasselbe zur Unterscheidung vom achten Tage des Hüttenfestes, dem עצרת של חג, den bestimmten Namen עצרת של פסח führen.[5] Herzfeld hat daher Recht, wenn er (Gesch. III, S. 177) vermuthet, dass der Name עצרת aus der Golah stammt: doch können wir ihm nicht zugestehen, dass erst in den spätern Zeiten des zweiten Tempels diese neue Benennung von der Golah importirt wurde, ebensowenig wie, dass der Golah „das Fest wegen seines Mangels an allen auszeichnenden Ceremonien als blosse Festversammlung erschien;" ersteres nicht, weil dann der Name עצרת schwerlich den einheimischen Namen שבועות zu verdrängen vermocht hätte, letzteres ist deshalb unwahrscheinlich, weil das Wochenfest, wie wir bereits oben aus dem Talmud und Philo ersehen haben, nicht für geringer, sondern für grösser und heiliger als die andern Feste gehalten wurde. Es ist vielmehr anzunehmen, der neue Name für das Wochenfest sei in den ersten Zeiten des babylonischen Exiles entstanden und bei der Rückkehr nach Palästina von den Juden beibehalten worden, sowie bekanntlich die neuen Namen für die Monate ebenfalls aus dem Exile mitgebracht worden sind.[6] Das Fest hiess vorher שבועות, Wochen, als der Tag nach Beschluss der sieben Erntewochen, der שבועות חקות קציר (Jeremia 5, 24). Als nun die Israeliten in die Fremde kamen und keine Erntewochen mehr hatten, da war der Name שבועות weniger passend, er erweckte vielleicht Trauergedanken über den Verlust des heimathlichen Landes. Es trat daher die historische Seite des Festes jetzt um so mehr in den Vordergrund, als die agrarische jede Bedeutung verloren hatte. Das Fest erinnerte jetzt nur an den denkwürdigen Tag der Gesetzgebung, an den grossen Versammlungstag, den יום הקהל (Deut. 9, 10; 10, 4; 18, 16), wo das Volk einst einmüthig am Sinaj gestanden hatte, um die Gebote seines Gottes zu vernehmen. Dieses Fest wurde daher besonders feierlich begangen; die Freiheit (Pessach) war verloren, vom Einsammeln der Früchte (Sukkoth) wusste man nichts mehr, die Thora (Schabuoth) war das einzige Gut, das vom alten Glanze übrig geblieben. Man versammelte sich, wie einst die Väter versammelt waren, vor Gott zur Lobpreisung, zum Gebete und zur festlichen Freude,[7] und so wurde der יום הקהל zum ausgezeichnetsten Festversammlungstage, zur עצרת κατ' ἐξοχήν. Dieser Name führt uns demnach auf die Ver-

---

[1]) Lev. 23, 36; Num 29, 35; Deut. 16, 8

[2]) Vgl. Am. 5, 21; Joël 1, 14; Jes. 1, 13; 2. Kön. 10, 20; Jer. 9, 2 heisst עצרת einfach „Versammlung".

[3]) Vgl. Gesen. Thesaurus und Fürst, Hebr. und Chald. Handwörterbuch s. v. עצרה und עצרת.

[4]) Von der Bedeutung des Wortes im Pent. sei hier abgesehen, vgl. darüber Siphre zu Num. 29, 35 und Deut. 16, 8: T. B. Chagiga 9 a.

[5]) Demnach ist auch die Ansicht Levy's (chald. Handwörterb. v. עצרתא), dass mit dem Namen עצרת eine Opposition gegen die Boëthusäer beabsichtigt war, sehr unwahrscheinlich. Ohnedies liegt in diesem Namen keine deutliche Opposition gegen die Boëthusäer und in Menachoth 65 a. finden wir ihn in der Rede eines Gelehrten dieser Secte.

[6]) Vgl. T. Jerusch Rosch ha-Schanah 1. 2.

[7]) S. Targ. Jon. zum Worte עצרת in Lev. 23, 36, Num 29, 35 und Deut. 16, 8.

muthung, dass man schon zur Zeit des babylonischen Exils das Wochenfest als Gesetzgebungsfest betrachtete.

Noch weiter hinauf führt eine andere Spur. 2. Chr. 15, 9 ff. wird erzählt: Der König Assa berief eine grosse Volksversammlung, um das Volk zum Abschaffen des Götzendienstes und zur Verehrung des einzigen Gottes zu bewegen. Ganz Juda und Benjamin und die andern Israeliten, die in ihrem Gebiete wohnten, kamen nach Jerusalem im dritten Monat. Hier brachten sie viele Opfer, schlossen ein Bündniss, den Ewigen allein anzubeten und denjenigen, der dies nicht thun wird, mit dem Tode zu bestrafen, und beschworen dies mit lauter Stimme unter Lärmblasen, Trompeten- und Posaunenschall. Dass diese Versammlung im dritten Monate zur Zeit des Wochenfestes stattfand, dürfte wohl nicht bezweifelt werden. Zu diesem Feste kamen die Frommen ohnedies zum Heiligthum, und wenn in demselben Monate eine Versammlung berufen wurde, so war gewiss die Festzeit hierzu am geeignetsten. Wenn aber das ganze Volk am Wochenfeste versammelt ist, ein Bündniss eingeht, dem einzigen Gotte zu dienen, und darauf בקול גדול ובתרועה ובחצצרות ובשופרות dies beschwört, so ist das nur eine Wiederholung des bei der Gesetzgebung feierlich versprochenen נעשה ונשמע (Exod. 24, 7). War es nun zufällig, dass das Volk gerade am Wochenfeste zum Gesetze schwur, oder war es vielmehr darauf abgesehen, dass zu der Zeit, wo einst am Sinaj unter Donner und Posaunenschall das Gesetz von Gott gegeben wurde, dasselbe von Neuem unter lautem Jubel übernommen und beschworen werden sollte? Wir haben Grund, uns für letztere Annahme zu entscheiden und demnach in dieser Erzählung einen Beweis zu erblicken, dass die historische Bedeutung des Wochenfestes schon zur Zeit Assa's anerkannt war. [1]

Dürfen wir nun nach dem bisher Bemerkten für die Ansicht, dass Schabuoth ein Gedenkfest der sinaïtischen Offenbarung sei, das volle Recht einer altjüdischen Tradition in Anspruch nehmen, so mag jetzt untersucht werden, ob noch sonstige Gründe zu Gunsten dieser Tradition sprechen. Betrachten wir zuerst die chronologische Bestimmung der sinaïtischen Gesetzgebung, so ist sie allerdings an der Hauptstelle (Exod. 19) etwas vage gehalten. Die Zeit der Ankunft an den Berg Sinaj wird mit den Worten בחדש השלישי (V. 1) angegeben. Dass hier der dritte Neumond gemeint ist, sollte um so weniger streitig sein, als der Zusatz ביום הזה entschieden auf einen bestimmten Tag hinweist. [2] So haben auch Mechilta, Targum Jon. und der Talmud (Sabbath 86b) ausdrücklich erklärt, und fast alle Ausleger folgen ihnen. [3] Drei Tage musste das Volk sich zur Empfängniss des Gesetzes vorbereiten (V. 11). Die Gesetzgebung hätte demnach frühestens den dritten Siwan stattgefunden. Es ist aber unstatthaft, Alles, was in Exod. 19, 1—15 berichtet wird, als Ereignisse eines einzigen Tages zu betrachten; denn es wäre nur durch ein Wunder möglich gewesen, dass in einem Tage 1) die Israeliten von Rephidim nach der Wüste Sinaj gekommen, 2) Moses den nach allen Ansichten über 6000′ hohen Berg bestiegen, da eine Offenbarung empfangen und diesen Berg wieder hinabgestiegen sein, 3) Moses mit dem Volke Verhandlungen gepflogen und dasselbe einstimmig für die Annahme des

---

[1] Vgl. Waihinger in Herzog's Realencycl. XI, S. 484 und Rapoport im ha-Maggid XII, No. 43.

[2] Vgl. Num. 9, 1; 20, 1; 1. Sam. 20, 5; 18; 24; Hos. 5, 7; Am. 8, 5; Jes. 1, 13; 14 Sach. 1, 1 und Köhlers Commentar das. Ps. 81, 4; 2. Chr. 2, 3; 8, 13; Neh. 10, 34; vgl auch Ben Amozegh l. c. p. 65b. fg.

[3] Wenn Einige diese Erklärung nicht zugeben wollen, so geschieht dies nur aus gewissem Interesse; vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. II, § 41, 6 (S. 247 f).

Gesetzes sich erklärt haben, 4) Moses abermals den Berg bestiegen, die Worte des Volkes vor Gott gebracht, den Auftrag, das Volk zur Offenbarung vorzubereiten, erhalten haben, sodann noch hinabgestiegen sein sollte, um noch an demselben Tage den göttlichen Auftrag auszuführen. Dabei ist zu merken, dass nach den Berichten der Reisenden der Weg von Rephidim nach der Wüste Sinaj mehrere Stunden und das Auf- und Absteigen des Berges eben so viel Zeit in Anspruch nimmt. Unsere Weisen haben daher vollkommen Recht, wenn sie die erwähnten Begebenheiten auf mehrere Tage vertheilen. Nach Mechilta und Targ. Jon. erfolgte die Ankunft in Sinaj und das Aufschlagen des Lagers (VV. 1—2) am ersten Tage, die erste Rede Gottes an Moses und die darauf folgenden Verhandlungen mit dem Volke (VV. 3—8) am zweiten Tage, die zweite Rede Gottes (V. 9) am dritten Tage, der Auftrag endlich, das Volk drei Tage vorzubereiten, (VV. 10 ff.) am vierten Tage. Die Gesetzgebung hätte demnach am 6. Siwan stattgefunden.[1]) Es mag nun mit der Zeitbestimmung der einzelnen Begebenheiten wie immer sich verhalten, so viel scheint, wie schon Nachmanides zu Exod. 24, 1 gezeigt hat, aus einer andern Schriftstelle mit Bestimmtheit hervorzugehen, dass die Promulgation der Zehngebote am 6. Siwan erfolgte. Nach dem Berichte in dem kleinen Abschnitte Exod. 24, 12—18 wird nämlich Moses unmittelbar am Tage nach der grossen Offenbarung beauftragt, auf den Berg Sinaj zu steigen, um die steinernen Tafeln und die andern Gesetze zu empfangen. Moses stieg auf den Berg am siebenten Tage, kam in die Wolke, von welcher als Zeichen der göttlichen Herrlichkeit der Berg bereits sechs Tage bedeckt war, und blieb auf dem Berge 40 Tage und 40 Nächte (Exod. 24, 12; 15—16; 18). Die in V. 16 erwähnten 6 Tage waren sehr wahrscheinlich die ersten sechs Tage des dritten Monats und ebenso der siebente Tag der siebente des Monats.[2]) Es wäre hier demnach bestimmt angegeben, dass der Tag nach der Gesetzgebung der siebente Siwan war, das Gesetz also am sechsten des Monats promulgirt wurde. Soviel muss jedenfalls zugegeben werden, dass nach der traditionellen Ansicht über die Zeit der Omer-Schwingung die Annahme, dass das Wochenfest auf den Tag der Gesetzgebung am Sinaj treffe und daher ein Gesetzgebungsfest sei, ohne Schwierigkeit mit den Angaben und Berichten der Schrift zu vereinbaren ist.

Wird nun diese Annahme von der chronologischen Bestimmung der sinaïtischen Offenbarung als möglich zugelassen, so werden andere Gründe uns von der Nothwendigkeit derselben überzeugen. Zuvörderst ist es nicht denkbar, dass für eine so grossartige, wichtige und folgenreiche Begebenheit, wie die Offenbarung am Sinaj, von dem Gesetze, das hierdurch an die Menschheit gelangte, kein Gedenktag eingesetzt worden sein solle. Moses hält den Tag der Gesetzgebung für so denkwürdig, dass er ihn, wie wir bereits gesehen haben, öfters unter dem besonderen Namen „יום הקהל Tag der Versammlung" erwähnt und wiederholt ermahnt, nicht zu vergessen, stets im Herzen zu bewahren, den Kindern

---

[1]) Andere Ansichten weichen auch nur um einen, höchstens zwei Tage ab; vgl. Ben Am. l. c. p. 57 b.

[2]) So nach der, wie wir glauben, richtigen Erklärung des Nachmanides. VV. 15, 16; 18 sind demnach zu übersetzen: „Moses stieg auf den Berg, die Wolke aber bedeckte den Berg. — Die Herrlichkeit des Ewigen nämlich ruhte auf dem Berge Sinaj und die Wolke bedeckte ihn bereits sechs Tage — und Er (Gott) rief Moses am siebenten Tage aus der Wolke . . . . und Moses kam in die Wolke und stieg auf den Berg u. s. w." Nach dieser Erklärung ist es nicht nöthig anzunehmen, Moses habe unthätig vor dem Berge sechs Tage gewartet, bis ihn Gott gerufen; vielmehr ist er erst am siebenten Tage auf den Berg gestiegen und sogleich gerufen worden, wie in Exod. 19, 3 Eine sehr alte jüdische Tradition, der Niemand zu widerstreiten wagt, berichtet ebenfalls, dass Moses am 7. Siwan auf den Sinaj gestiegen, um die Bundestafeln zu empfangen. (Mischnah Taanith IV 6, s. Jerusch. das. und Babli 28 b., ferner Babli Joma 4 b.)

und Kindeskindern darzustellen „den Tag, an dem du vor dem Ewigen deinem Gotte am Horeb gestanden hast“ (Deut. 4, 9—10). Dichter und Propheten gedenken stets mit Begeisterung dieses grossen und einzigen Ereignisses. „Ewiger,“ singt Deborah, „als du von Seïr auszogest, vom Gefilde Edom einherschrittest, da bebte die Erde, troffen die Himmel, auch die Wolken troffen Wasser, Berge zerflossen vor dem Ewigen, dort der Sinaj vor dem Ewigen, Israels Gotte.“ (Richter 5, 4—5). Mit ähnlichen glühenden Farben schildern der letzte Segen Moses' (Deut. 33, 2), der Sänger des 68. Psalms (V. 8—9), der Prophet Habakkuk (3, 3) und Andere die erhabenen und wunderbaren Erscheinungen am Sinaj. Diese von der Gesammtheit des Volkes wahrgenommenen Erscheinungen bilden den Grund zu den wichtigsten Glaubenslehren Israels. Am Sinaj wurde Israel überzeugt, „dass der Ewige allein Gott ist und keiner ausser ihm“ (Deut. 4, 35), dass dieser Gott durch kein Bild dargestellt werden kann (4, 15 ff.), dass Er, „der so hoch thronet,“ sich herablässt, dem Menschen seinen Willen kund zu thun (4, 33; 36) und dass Moses der grösste Prophet ist, den Gott zur Uebermittelung seines Gesetzes an Israel auserkoren (Exod. 16, 9). Ist es nun möglich, muss jeder fragen, dass einem so grossen Ereignisse, das den Edelsten der Nation zu jeder Zeit vor der Seele schwebte, an welches man nach dem Befehle des Gesetzes ebenso wie an den Auszug aus Egypten sich stets erinnern solle, das zur Begründung und Beherzigung der höchsten Glaubenslehren vom Gesetzgeber selbst wiederholt dargestellt wird, — dass diesem Ereignisse gar kein Denkmal in Israel gestiftet worden wäre?

Wäre dies schon an und für sich auffallend, so würde noch räthselhafter erscheinen der Umstand, dass nach dem Gesetze jedes Jahr um dieselbe Zeit, wo einst die sinaïtische Offenbarung stattgefunden, ein Fest gefeiert werden, dieses Fest aber bloss dem Schlusse der Ernte gelten, nicht aber auch daran erinnern sollte, dass zu dieser Zeit das Volk von seinem Gotte das Gesetz empfangen, das allein sein wahres Leben und seine Unsterblichkeit begründet hat (Deut. 32, 47). Hierauf kann man nicht erwiedern, dass das Wochenfest um einen oder zwei Tage früher oder später eintrifft, als der Tag der Gesetzgebung, denn dies selbst wäre noch auffallender, wenn das Fest dem Offenbarungstage so nahe gerückt und nicht auf einen solchen Tag gesetzt worden wäre, dass es zugleich das Andenken an die Gesetzgebung bewahrte, als wäre es von der Thorah darauf abgesehen, dass die „am Tage der Versammlung“ wahrgenommenen Erscheinungen für geringfügig gehalten werden und so bald wie möglich der Vergessenheit anheimfallen. Das israelitische Volk sollte jedes Jahr sich sagen müssen: heute ist uns die zum ewigen Heile führende Lehre zu Theil geworden, an diesem Tage gehen wir gleichgültig vorüber; morgen oder übermorgen, wenn wir den Ertrag des Feldes, unser Brod für dieses Jahr, in Sicherheit gebracht haben, da werden wir einen heiligen Festtag feiern! Dies ist unmöglich, das göttliche Gesetz kann keine Anordnung getroffen haben, die auf solche Gedanken führen muss;[1]) vielmehr hat die Thorah den dem Volke damals bekannten denkwürdigen Tag der Gesetzgebung zu einem alljährlichen Feste bestimmt, das zugleich ein Erntedankfest sein sollte. Die Ernte dauerte nicht immer gerade sieben Wochen, man konnte auch schon vor dieser Zeit die Ernte beschlossen haben; das Erntefest jedoch sollte erst am Tage des Thorah-Empfanges gefeiert werden, auf dass Israel stets dessen bewusst werde,

---

[1]) Vgl. Ben Am. l. c. p. 58 ff.

dass es nur zusammen mit der Thorah sein Brod von Gott erhalte, dass seine materielle Wohlfahrt von der Annahme des Gottesgesetzes bedingt sei.

Erfordert einerseits ein Ereigniss, wie die Offenbarung am Sinaj, dass für dasselbe ein Gedenkfest eingesetzt werde, so verlangt anderseits auch das Wochenfest, dass ihm nach Analogie mit dem Pessach- und Hüttenfeste ein historisches Ereigniss entspreche. Exod. 23, 15—16 und 34. 18; 22 werden die drei jährlichen Wallfahrtsfeste nach ihren agrarischen Beziehungen erwähnt: das Pessachfest wird auf den Monat der ersten Fruchtreife gesetzt und somit als Ernteanfangsfest bezeichnet, am Wochenfest soll der Beschluss der Ernte und am Hüttenfest die Vollendung der Obst- und Weinlese gefeiert werden. Nun aber haben das Pessach- und Hüttenfest neben der Naturseite auch eine geschichtliche Beziehung, ersteres erinnert an den Auszug aus Egypten und letzteres an die göttliche Fürsorge für sein Volk in der Wüste (Lev. 23, 43); es wird daher sehr wahrscheinlich auch das Wochenfest eine historische Bedeutung haben. Diese aber könnte keine andere sein, als die Erinnerung an die sinaïtische Gesetzgebung.[1]) Während jedoch den historischen Thatsachen, denen die Feier des Pessach und Sukkoth gilt, besondere am Feste zu beobachtende Ceremonien entsprechen (das Pessachlamm der Verschonung der Erstgeburt, die Mazza der Eile beim Auszuge, das Hüttenwohnen dem göttlichen Schutze in der Wüste), wurde beim Wochenfeste keine symbolische Handlung befohlen, die an die Erscheinungen am Sinaj erinnern soll. Dies hat seinen guten Grund. Die Thatsache der Offenbarung sollte durch kein Symbol dargestellt werden; vielmehr sollte Israel es stets beherzigen, „dass es nicht irgend eine Gestalt sah am Tage, da Gott mit ihnen aus dem Feuer sprach" (Deut. 4, 15), damit es nicht in den Wahn verfalle, seinen Gott durch ein Bild darstellen zu wollen. Gedenken soll man nur der grossen Erscheinungen und am Tage der Gesetzgebung das Erntedankfest feiern, um dadurch, dass man die Erstlinge in Gottes Heiligthum bringt, dem Einig-Einzigen als Herrn und Gebieter zu huldigen, sich seinem Dienste zu unterwerfen und so gewissermassen das Versprechen: נעשה ונשמע (Exod. 24, 7) zu wiederholen.

Hiermit haben wir auch schon einen Schritt gethan zur Begegnung des gewichtigsten Einwurfes, den man gegen die Ansicht von der Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest gemacht hat, warum nämlich die Schrift nicht die geringste Andeutung hiervon gibt, während doch beim Pessach und Sukkoth die historischen Momente ausdrücklich angegeben werden. Genau genommen, wird eigentlich bei keinem Feste, Pessach ausgenommen, die Bedeutung direct bestimmt, weder die historische noch irgend eine andere Bedeutung. Man schliesst nur entweder aus dem Namen, oder aus der Zeit eines Festes, oder aus den für dasselbe gebotenen und in der Thorah erklärten symbolischen Handlungen, oder endlich aus sonstigen in der Schrift enthaltenen indirecten Andeutungen auf die Bedeutung des Festes. So z. B. liegen in den Namen חג האסיף, חג הקציר, יום הכפורים die Bedeutung des Versöhnungstages und die agrarische Bedeutung des Wochen- und Hüttenfestes, sagt uns die Zeitbestimmung, Pessach im Aehrenmonat zu feiern, dass dieses Fest auch dem Ernteanfang gilt, ebenso lehrt die in Lev. 23, 43 gegebene Erklärung des Gebotes, in Hütten zu wohnen, dass das Hüttenfest auch eine geschichtliche Bedeutung hat, sowie

[1]) Vgl. Diedrich in der Halle'schen Encycl. sec. III Bd. 20, S. 419, Waihinger in PRE. l. c.. Ben Am. l. c. p. 59b.

die mehrfachen in der Thora befindlichen Andeutungen, dass in gewisser Beziehung das Jahr mit dem Tischri beginnt, uns die Bedeutung des Blasefestes als Neujahr enthüllen.[1]) Blos vom Pessach ist die historische Bedeutung in Exod. 12, 14 (und sonst) direct angegeben mit den Worten: Dieser Tag (des Auszuges aus Egypten) soll euch zum Andenken sein und feiert ihn als Fest dem Ewigen. Dies erklärt sich leicht daraus, dass der Auszug aus Egypten der Thora besonders wichtig ist und auch sehr oft als Thatsache erwähnt wird, die Israel zur Erfüllung der göttlichen Gebote bewegen soll.[2]) Es darf daher nicht auffallen, dass die Schrift von der Bedeutung des Wochenfestes als Gesetzgebungsfest nichts Bestimmtes angibt. Der Name ist dem Feste nach der „Ernte" oder den „Erntewochen" gegeben worden,[3]) um das eine Moment desselben zu bestimmen, und aus dem oben angegebenen Grunde ist keine besondere symbolische Handlung zur Erinnerung an die Offenbarung für das Wochenfest angeordnet worden. Es sagt uns aber, wie bereits oben erörtert, zunächst die für das Wochenfest bestimmte Zeit, die mit der Zeit der Gesetzgebung zusammenfällt, dass jenes Fest mit dieser historischen Thatsache in Verbindung steht. Sodann aber ist diese Lehre, wie so viele andere, uns durch die Tradition bekannt, und wir dürften daran nicht zweifeln, wenn auch sonst keine Gründe dafür sprächen. Ist doch, um nur ein Beispiel anzuführen, in der Thora auch nirgends angeordnet, dass in manchen Jahren ein Schaltmonat einzusetzen sei, und doch zweifeln die Archäologen und Chronologen gar nicht daran, dass die Hebräer das Schaltjahr hatten. Wer an die mündliche Lehre (תורה שבעל פה) glaubt, wird es nicht im Geringsten auffallend finden, wenn er in der schriftlichen Thora eine Lücke findet, welche durch die Tradition ausgefüllt wird: dagegen müssen diejenigen, welche die jüdischen Traditionen nicht anerkennen, consequentermassen mit den Kritikern Hand in Hand gehen, welche aus der Lückenhaftigkeit der Gesetze den Schluss ziehen, dass das Gesetzbuch nicht vor, sondern neben der Praxis entstanden oder aus dieser hervorgegangen ist.[4])

Für die Annahme, dass das Wochenfest eine Feier der sinaïtischen Offenbarung ist, spricht aber noch ein Umstand, der uns zugleich den Grund angibt, warum die Schrift diese Bedeutung nicht besonders hervorhebt. Es ist sowohl von der jüdischen Tradition, als auch von den bedeutendsten Archäologen und Exegeten anerkannt, dass Schabuoth nur als Schlussfest zum Pessach zu betrachten ist.[5]) In derselben Weise aber war auch die Gesetzgebung am Sinaj nur die Vollendung der Befreiung aus Egypten: das וגאלתי אתכם (Exod. 6, 6) Mittel zum und Anfang des ולקחתי אתכם (V. 7). Gleich am Anfang der Sendung spricht Gott zu Moses: „Wenn du das Volk aus Egypten geführt haben wirst, werdet ihr Gott an diesem Berge (Horeb) dienen" (Exod. 3, 12). Moses spricht immer im Namen Gottes zu Pharao: „Entlasse mein Volk, dass es mir diene oder ein Fest feiere in der Wüste" (Exod. 5, 1; 7, 16 u. A.); das bevorstehende Fest und der Gottesdienst werden von Moses „ein Fest des Ewigen (חג ה')" genannt (Exod. 10, 9).

---

[1]) Vgl. Bachmann l. c. S. 22 fg.

[2]) Vgl. z. B. Lev. 11, 45; 25, 38; Num. 15, 41; Deut. 5; 15; 15, 15; 16, 12.

[3]) Vielleicht aber liegt in dem Namen שבועות, der allerdings an die Erntewochen, aber doch an die gezählten Erntewochen erinnert, auch eine Andeutung, dass dieses Fest das Ziel bezeichnet, zu dem man sich sieben Wochen vorbereitet hat, dass der Gewinn der materiellen Güter nur als Mittel zur Erfüllung des Gesetzes betrachtet wird; vgl. Hirsch zu Lev. 23, 15.

[4]) Vgl. Merx in Hilgenfelds Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1863 S. 177 und in prot. Kirchenzeit. l. c.

[5]) Vgl. Midrasch zum Hoheliege VII, 2. Ewald Alterth. 2. Ausg. S. 399 fg. Keil, Commentar zu Lev. 23, 15 ff. Dillman in Schenkels Bibellex. Art. Pfingsten u. A.

Moses sowohl als die Israeliten hegten die Erwartung, dieser Gottesdienst werde darin bestehen, dass sie viele Hekatomben darzubringen haben werden. Als Pharao das Vieh der Israeliten zurückbehalten wollte, sprach Moses: „Auch du wirst uns geben müssen Schlacht- und Brandopfer, denn wir wissen nicht, womit wir dem Ewigen dienen werden, bis wir dorthin kommen (Exod. 10, 25—26). Als Israel jedoch an den Berg kam, der zu diesem Gottesdienste bestimmt war, wurde von ihm gar kein Opfer gefordert, sondern nur dass es der Stimme Gottes gehorche und dessen Bund bewahre (Exod. 19, 5).[1] Somit verrichtete Israel seinen Gottesdienst und feierte „das Fest des Ewigen“ dadurch, dass es am Berge Sinaj stand und das Gesetz empfing. Der Auszug aus Egypten bildet also mit dem Gottesdienste am Sinaj ein zusammenhängendes Ereigniss, die physische und geistige Befreiung Israels aus der egyptischen Sklaverei. Sowie nun, was die Naturseite der Feste betrifft, am Pessach der Anfang der Ernte und am Wochenfeste der Schluss derselben gefeiert wurde, so muss auch in geschichtlicher Beziehung Schabuoth als Schlussfest des Pessach betrachtet werden, und wenn Pessach als ein Erinnerungsfest des Anfangs der Erlösung aus Egypten von der Schrift bezeichnet wird, so wird selbstverständlich sein Schlussfest der Vollendung der Befreiung, der sinaïtischen Gesetzgebung, als Gedächtnisstag gewidmet sein. Nachdem nun die Thora durch das Gebot des Zählens vom Pessach bis Schabuoth den Zusammenhang beider Feste gezeigt,[2] ferner den Gottesdienst am Sinaj wiederholt als Zweck der Befreiung aus Egypten angegeben, und endlich die Zeit des Wochenfestes derart bestimmt hat, dass sie mit der Zeit der Gesetzgebung zusammentrifft, so ist damit in unzweideutiger Weise das Wochenfest als Schlussfest der Befreiung aus Egypten, als Fest der sinaïtischen Offenbarung, bezeichnet worden.

In dieser Ansicht werden wir noch bestärkt, wenn wir bedenken, dass die Zählung der sieben Wochen bis zum Wochenfeste, als dem 50. Tage, wie bereits oben S. 30 fg. bemerkt worden, der Zählung der sieben Jahrwochen bis zum 50. Jahre, dem Jobel, vollkommen entspricht. Dies zeigt uns, dass das Wochenfest mit dem Jobeljahre in naher Beziehung steht, was allerdings der Fall ist, wenn wir ersteres als Fest der sinaïtischen Gesetzgebung betrachten. Bei dieser erklärte sich Israel als Diener Gottes, es erfüllte den Befehl Gottes an Moses: „Wenn du das Volk aus Egypten geführt haben wirst, sollt ihr Gott an diesem Berge dienen.“ Deshalb aber, weil jeder Israelit ein Diener Gottes ist, darf er nicht als ewiger Sklave verkauft werden. Jeder israelitische Knecht muss im Jobel freigelassen werden, „denn mir sind die Kinder Israel Diener, die ich aus Egypten geführt habe“ (Lev. 25, 42; 55). Sowie nun Israel am Wochenfeste die in Egypten verlorene Freiheit dadurch wieder erlangt hatte, dass es in den Dienst Gottes trat, so soll auch jeder

---

[1]) Dieser Thatsache erwähnt auch der Prophet Jeremia (7. 22—23), um darzuthun, dass Gott an Gehorsam mehr Gefallen hat, als an Opfern. „Ich habe,“ heisst es dort, „nicht gesprochen mit euren Vätern und ihnen nicht befohlen zur Zeit, da ich sie aus Egypten geführt hatte, wegen עולה und זבח, (obgleich sie sich mit עילות und זבחים reichlich vorgesehen hatten), sondern dies habe ich ihnen befohlen: Gehorchet meiner Stimme, und ich werde euch zum Gotte und ihr mir zum Volke sein.“ Jeremia spricht also nur von dem ersten Befehle Gottes am Sinaj, und er bezeichnet die Zeit dieses Befehles als die Zeit des Auszuges aus Egypten, weil damals der von Gott für die Zeit des Auszuges befohlene Gottesdienst gehalten wurde. Hiernach fallen in Trümmer zusammen alle von den Kritikern auf Grund dieser Jeremianischen Stelle aufgerichteten Hypothesengebäude.

[2]) Es wird vom Tage der Freiheit und des selbstständigen nationalen Wohlstandes zu zählen geboten, und damit werden diese Errungenschaften nicht als das Ziel, sondern nur erst als ein Anfang der nationalen Bestrebungen beherzigen gelehrt . . . . . Die Errungenschaft, zu welcher die Zählung als zum Ziel hinführt, ist keine andere, als das göttliche Gesetz. (Hirsch).

Israelit vermöge dieses seines Verhältnisses zu Gott im 50. Jahre seine verlorene oder veräusserte Freiheit von Neuem als Geschenk erhalten. Auch als Naturfest ist das Wochenfest mit dem Jobel verwandt. denn wenn man die Erstlinge des Bodenertrages dem Ewigen weiht, so erklärt man den Boden als Eigenthum Gottes, ebenso wie man durch die Zurückgabe der Grundstücke im Jobel Gott als Herrn des Landes, sich selbst aber nur als Fremdling und Beisassen erklärt (Lev. 25. 23).

Nur dann. wenn man das Wochenfest nicht nur als Erntefest. sondern auch als Gesetzgebungsfest betrachtet. wird man es nicht auffallend finden, dass die Schrift für dasselbe zweierlei Opfer vorschreibt. (h) In Lev. 23 nämlich werden für das Wochenfest sowohl als auch für das Pessachfest diejenigen Opfer angeordnet. die auf die Ernte Bezug haben. Diese sind selbstverständlich am Wochenfeste. als dem Beschlussfeste der Ernte. viel reichlicher darzubringen. als am zweiten Pessachtage, der Zeit des Anfangs der Ernte. In Num. 28 dagegen sind für Pessach und Wochenfest gleiche Opfer vorgeschrieben. Diese Opfer werden an den Festen deren historischer Bedeutung wegen dargebracht. am Pessach als der Zeit der Befreiung aus Egypten und am Schabuoth als der Zeit der Gesetzgebung am Sinaj. der Vollendung der Befreiung. Diese beiden historischen Ereignisse werden von der Thorah durch ein Fest und sein Schlussfest verewigt. die in dieser Beziehung einander gleich gestellt und durch gleiche Opfer ausgezeichnet sein sollen. [1])

Nach allem bisher Bemerkten. dürfte man wenigstens es für sehr wahrscheinlich erklären. dass das Wochenfest vom Gesetze auch als Gedächtnissfeier der Gesetzgebung am Sinaj angeordnet wurde. Nun aber lässt sich die Ansicht von der historischen Bedeutung des Wochenfestes nur dann behaupten, wenn die Zeit des letztern mit der Zeit der sinaïtischen Offenbarung zusammentrifft. Wir haben oben S. 45 fg. gesehen. dass nach der traditionellen Ansicht über die Zeit der Omer-Schwingung die chronologischen Bestimmungen in Exod. 19 und 24 dieser durch so viele Gründe gebotenen Annahme keine Schwierigkeit entgegensetzen. Dagegen aber können, Knobel ausgenommen, diejenigen. die in Bezug auf die Zeit der Omer-Schwingung mit der Tradition nicht übereinstimmen. in keinem Falle zugeben. dass Schabuoth ein Gedächtnissfest der Gesetzgebung sei. weil die chronologischen Bestimmungen nicht zutreffen. Da wir nun von Knobels Meinung absehen zu dürfen glauben. so werden alle Gründe. die für die historische Bedeutung des Wochenfestes sprechen, zugleich für die Richtigkeit der traditionellen Auffassung des ממחרת השבת Zeugniss ablegen. Merkwürdiger Weise nennen die Karäer in ihrem Gebete das Wochenfest זמן מתן תורתנו, obgleich nach ihrer Ansicht die Zeit des Festes nicht fixirt ist und nur selten mit der Zeit der Gesetzgebung zusammentrifft. Diesen Widerspruch mit sich selbst vermögen sie nur durch leere Ausflüchte zu verhüllen. [2])

Aus unseren Untersuchungen ergibt sich das Resultat, dass die traditionelle Ansicht. welche als die Zeit der Omer-Schwingung den 16. Nissan bestimmt. durch viele Beweise bestätigt wird, dass die gegen dieselbe erhobenen Einwendungen bei näherer Betrachtung in Schein-Argumente sich auflösen, dass dagegen alle Versuche, die betreffenden Schriftstellen abweichend von der Tradition zu erklären, zu durchaus unhaltbaren Ergeb-

[1]) Die Kritik behauptet zwar gegen die Tradition, dass in Lev. 23 nur die in Num. 28 vorgeschriebenen allgemeinen Festopfer mit einer geringen Abweichung enthalten seien; doch wird im Anh. Note h die traditionelle Ansicht hinreichend begründet.

[2]) Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 9.

nissen geführt haben. Nebenbei haben wir gefunden, dass noch andere eben so wohlbegründete Ueberlieferungen mit dieser traditionellen Ansicht zusammenhängen, und dass die verschiedenen Traditionen sich gegenseitig stützen und begründen. Wir sehen hierin eine erfreuliche Bestätigung dafür, dass bei Erklärung der pentateuchischen Gesetze der jüdischen Tradition die erste Stimme zukommt, und möchten diesen vom Judenthume, dem das Mosaïsche Gesetz als Norm fürs Leben dient, stets anerkannten und befolgten Grundsatz zum Schlusse um so mehr hervorheben, als die neuern Exegeten es nur viel zu leicht mit Verwerfung der jüdischen Tradition nehmen. Man vergisst, dass ohne dieselbe fast das ganze Gesetzbuch unverständlich und lückenhaft wäre, verlässt leichtsinnig diese Führerin, die man so oft um Rath zu fragen sich genöthigt sieht, um einen eigenen gesonderten Weg einzuschlagen, ohne zu bedenken, dass eine reifliche Ueberlegung zumeist auf das Resultat führt, dass wir das Alte nicht vor dem Neuen wegräumen dürfen.

ANHANG.

Grössere Anmerkungen.

Zu Seite 3.

a) Das Wort עומר kommt in der Thorah in zwei Bedeutungen vor. Exod. 16, 16 ff. ist es der Name eines Maasses, das ein Zehntel Epha beträgt; Deut. 24, 9 dagegen bedeutet das Wort „Garbe“. In dieser letztern Bedeutung nehmen das Wort auch an unserer Stelle (Lev. 23. 10 ff.) die LXX (δράγμα), der Syrer (כבא), die Vulg. (manipulum), Luther und fast alle christlichen Ausleger. Auch Luzzato übersetzt un manipolo, fügt aber in Parenthese hinzu, dass nach der Tradition das Wort anders zu fassen ist. Aus Targum Onk. und Jon. lässt sich über die Erklärung des Wortes kein Aufschluss verschaffen, da ihre Uebersetzung עומרא selbst zweideutig ist. Dagegen erklären fast sämmtliche jüdische Ausleger seit Raschi das Wort hier als Namen eines Maasses. So scheint es auch der Midrasch (Wajikra Rabbah c. 28, Pessikta de R. Kahana העומר) gefasst zu haben, wenn er sagt: אמר הקב"ה למשה כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נתן עומר לכל אחד ואחד מכם הה"ד עומר לגלגלת ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם. Doch lässt sich aus diesem agadischen Spruche kein sicherer Schluss ziehen, da derselbe auch dann seine Berechtigung hat, wenn die beiden darin vorkommenden Omer verschiedener Bedeutung sind. Dass die jüdischen Ausleger das עומר in Lev. 23 nicht mit Garbe übersetzen, geschieht aus dem Grunde, weil nach der Tradition das Omer-Opfer identisch mit der Erstlings-Mincha, Lev. 2, 14—16, ist und demnach nicht eine Garbe, sondern das aus Graupenmehl bereitete Speiseopfer, das $^1/_{10}$ Epha misst, vor dem Ewigen geschwungen wird (s. Mischna Menachoth X. 4). Man kann jedoch daraus nicht schliessen, dass die LXX und die andern alten Versionen, welche Omer als Garbe fassen, dieses Opfer nicht mit der Minchath-Bikkurim identificirten; denn selbst nach der Mischna wurde das Opfer als Garbe ins Heiligthum gebracht, dort gedroschen und zu einer Mincha bereitet. Das Opfer konnte demnach auch während der Schwingung „Garbe“ genannt werden, weil es als Garbe in den Tempel kam. Dies bestätigt auch Josephus (ant. 3, 10, 5). Dieser gebraucht auch den Ausdruck τὸ δράγμα, scheint also der Uebersetzung der LXX zu folgen, obgleich er die Bereitung des Omer mit der Mischna übereinstimmend beschreibt. Dagegen scheint Thorath Kohanim dem Worte עומר eine dreifache Bedeutung zu geben, wenn er

zu V. 11 bemerkt: והניף את העומר לפני ה׳, ג׳ שמות יש לו: עומר שבלים, עומר תנופה, עומר שני (vgl. die Erklärung des ראב״ד dazu). Die erste und letzte Bedeutung ist klar: Aehren-Omer = Garbe und Omer als Name (eines Maasses); dagegen ist die Deutung עומר תנופה dunkel, da, wie wir bisher gesehen haben, das Schwingungs-Omer auch nur eine der beiden andern Bedeutungen haben kann. Vielleicht nahm ת״כ einen Stamm עמר = אמר, sich erheben, an, wonach das Wort die Bedeutung Abgabe, Hebe = תרומה oder תנופה chald. ארמותא hätte.

Zu Seite 5.

b) Wir wollen hier die Argumente, welche unsere Weisen gegen die Boëthusäische und für die pharisäische Auffassung vorgebracht, in der Ordnung, wie sie in T. B. Menachoth 65 a ff. verzeichnet sind, wiedergeben.

1) R. Jochanan b. Sakkai fragte die Boëthusäer, welche behaupteten, das Wochenfest falle immer nach dem Sabbath: „Ihr Thoren, wodurch könnet ihr dies beweisen?“ Niemand konnte ihm etwas erwiedern, blos ein Greis „schwatzte“ ihm entgegen: „Unser Lehrer Moses war ein Freund Israels: da er nun wusste, dass Azereth blos ein Tag ist, traf er die Anordnung, dass es auf den Sabbath folge, damit Israel zwei Tage feiere.“ Darauf R. Jochanan: „Eilf Tagereisen waren vom Horeb bis Kadesch-Barnea; wenn nun Moses ein Freund Israels war, warum hielt er es 40 Jahre in der Wüste auf?“ „Rabbi, damit willst du mich abfertigen?“ fragte der Boëthusäer. „Thor,“ entgegnete R. Jochanan, „ist unsere vollkommene Thora nicht gleichberechtigt mit eurem leeren Geschwätze“ (d. h. da ihr euere Ansicht, die nur ein leeres Geschwätz ist, durch Scheinbeweise begründet, so dürfen wir doch für unsere Tradition, die eine vollkommene Thora ist, ebenfalls solche Beweise vorbringen) „doch kann unsere Ansicht auch aus den Schriftworten bewiesen werden. Denn einmal heisst es: zählet 50 Tage, das andere Mal aber: sieben ganze Wochen seien es. Letzteres ist der Fall, wenn der erste Pessachtag auf Sabbath fällt (dann ist jede Woche eine ungetheilte ganze): Ersteres hingegen, wenn derselbe auf einen andern Tag der Woche trifft (da sind es wohl keine ganzen Wochen, sondern 50 Tage).“

2) R. Elieser (im Siphra R. Juda b. Batira) sagt: Es heisst (Deut. 16, 9): „Du sollst dir zählen,“ hiermit wird die Zählung dem בית דין (Gerichte) übertragen, von welchem die Bestimmung der Neumonde und somit auch die der Festtage abhängt. Wäre aber vom Wochensabbath zu zählen, so könnte die Zählung von Jedermann vorgenommen werden, da die Bestimmung des Wochensabbaths nicht dem Gerichte übertragen ist.

3) R. Josua bemerkt: Die Schrift befiehlt, Tage zu zählen und den Neumond zu heiligen (d. h. von einem Neumond bis zum andern eine bestimmte Anzahl Tage zu zählen) und ebenso Tage zu zählen und das Wochenfest zu heiligen; sowie nun der Neumond durch ein sichtbares Zeichen (durch den neuen Mond) erkannt wird, ebenso muss das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen am Himmel erkannt werden (d. h. das Fest muss auf einen bestimmten Tag des Monats fallen, damit die Grösse des Mondes am Wochenfeste eine bestimmte in jedem Jahre gleiche ist, so dass man nur in einem Jahre diese zu beobachten hat, um dann in der Folge das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen bestimmen zu können); wäre aber Azereth immer nach dem Sabbath, wie könnte man dann das Fest dieses Jahres nach dem des vorigen Jahres bestimmen (da dann in diesem Jahre der Monatstag und somit die Mondesgrösse verschieden wäre von denen des vorigen Jahres). (vgl. Tosaphoth s. v. כדי).

4) R. Ismael sagt: Die Thora hat befohlen, ein Omer zur Zeit des Pessach und zwei Brote am Azereth zu bringen: sowie letztere am Feste und zwar am Anfange des Festes zu bringen sind, (die Festopfer des Wochenfestes durften nach der Trad. noch 6 Tage nach dem Festtage gebracht, und so konnte auch da von einem Anfange des Festes gesprochen werden): ebenso muss das Omer am Feste und zwar am Anfange des Festes geopfert werden. (Nach den Boëthusäern dagegen wurde das Omer manchmal am Ende des Festes und manchmal sogar nach dem Feste dargebracht, s. oben S. 5). Wie R. Ismael durch eine Sach-Analogie schliesst, dass das Omer am Anfange des Festes zu bringen ist, so schliessen R. Juda (od. R. Josua) b. Batira und R. Josse dasselbe vermittels einer Wort-Analogie, indem bei Omer und Zweibroten in gleicher Weise der Ausdruck השבת vorkommt.

5) R. Josse b. Jehuda entgegnet: Die Schrift befiehlt: „zählet 50 Tage,“ das will sagen, dass nach jeder Zählung, die man vornimmt, nur 50 Tage herauskommen. Nach den Boëthusäern dagegen könnte man auch manchmal 51—56 Tage zählen, (da nämlich auch der erste Pessachtag ein wichtiger Tag ist, nach welchem man die Zählung beginnen könnte, so würden, wenn dieser auf Sonntag fällt und das Omer erst am folgenden Sonntag nach dem Feste dargebracht würde, vom zweiten Festtage bis zum Wochenfeste 56 Tage gezählt werden).

6) R. Josse (b. Chalaphta) bemerkt: Heisst es denn „am Tage nach dem Sabbath innerhalb des Pessach“? es wird ja nur gesagt: „am Tage nach dem Sabbath“. Wäre nun damit der Wochensabbath gemeint, so würde es ja unbestimmt sein, von welchem Sabbath im Jahre gesprochen wird (s. oben S. 7).

7) R. Simon b. Elasar sagt: An einer Stelle der Schrift heisst es: „6 Tage sollst du Mazzoth essen“ (Deut. 16, 8), während sonst befohlen wird, 7 Tage Mazzoth zu essen. Dies kann nur so erklärt werden, dass man 6 Tage von neuem Getreide Mazzoth essen solle. Indem nämlich Deut. 16, 7 gestattet wird, am zweiten Festtage nach Hause zu gehen und die Ernte zu beginnen; so wird darauf angeordnet, dass zu Hause von der neuen Ernte noch 6 Tage Mazzoth gegessen werden. Damit aber ist indirect der zweite Festtag als Omer-Tag erklärt, von welchem an das neue Getreide erst erlaubt ist. (S. Malbim's Commentar zu Siphra Lev. 23. 15).

Zu Seite 6.

c) Aus einer Erzählung in Tossiphta Rosch ha-Schanah c. 1 könnte man zwar schliessen, dass die Boëthusäer ebenso wie später die Karäer, wenn der erste Pessachtag auf Sonntag fiel, an diesem Tage das Omer dargebracht haben wollten. Wie dort erzählt wird, haben nämlich einmal die Boëthusäer falsche Zeugen gemiethet, die vor dem Gerichte aussagen sollten, sie hätten den Neumond gesehen. Dies sollen die Boëthusäer mit der Absicht gethan haben, ihre Theorie in Bezug auf die Zeit des Omers praktisch zur Geltung zu bringen. Darnach war der 30. Adar ein Sabbath. An diesem Tage ward der neue Mond nicht gesehen, und es wäre somit erst der morgende Tag, der Sonntag, als erster Nissan festgesetzt worden. Der erste Pessachtag, als 15. Nissan, wäre dann ebenfalls ein Sonntag gewesen und das Omer gegen die Boëthusäer am Montag dargebracht worden. Die Boëthusäer mietheten deshalb falsche Zeugen, die das Sichtbarwerden des Neumondes am Sabbath vor Gericht bezeugen sollten, auf dass man den Sabbath für den ersten Nissan halten solle, wonach man am Sonntag, als dem vermeintlichen 16. Nissan, das Omer darbringen wird; gerade so verlange es auch die boëthusäische Theorie. Da nun die Boëthusäer wussten, dass in Wahrheit der erste und 15. Nissan auf Sonntag falle, und sich dennoch bestrebten zu bewerkstelligen, dass am Sonntag, den wahren 15. Nissan, das Omer dargebracht werde, so würde ihre Lehre vollständig mit der karäischen übereinstimmen. Allein der Passus in der Tossiphta, der den Täuschungsversuch der Boëthusäer so erklärt, dass diese damit ihre Ansicht über die Omerzeit zur Geltung bringen wollten, ist ein verdächtiger Zusatz, der nicht nur im babylonischen Talmud (22 b.) und im Jeruschalmi (das.), wo die Tossiphta citirt wird, ganz fehlt, sondern noch ausserdem von vielen Schwierigkeiten gedrückt wird, auf die zum Theil die Tossapoth s. v. להטעות schon aufmerksam gemacht haben. Diese Stelle kann daher gegen die in der vorigen Note 4—5 citirten Worte der Tanaïm R. Ismael, R. Josse b. Jehuda, R. Josua b. Batira und R Josse, welche unzweideutig zu erkennen geben, dass nach den Boëthusäern das Omer manchmal post festum dargebracht wurde, gar nichts beweisen. Es mag daher der Täuschungsversuch der Boëthusäer irgend einen andern Zweck gehabt haben, vielleicht um die Pharisäer, die ihnen nicht folgen wollten, einfach zu chikaniren.

Zu Seite 11.

d) Welcher Morgen unter dem בבקר im Deut. 16, 7 verstanden wird, ist streitig. Nach dem Zusammenhange muss man zunächst an den Morgen des 15. Nissan denken, da im vorhergehenden Verse (V. 6) vom Abend des 14. die Rede ist. Nur wäre es auffallend, dass die Thorah gestatten sollte, am ersten Pessachtage nach Hause zu reisen. Daher wollen Viele das לאהליך nicht von der Heimath, sondern von der Wohnung in der heiligen Stadt verstehen; so Riehm (die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 51), Bachmann (die Festges. d. Pent. S. 147), Keil und F. W. Schultz (Comment.). Der Karäer Aaron b. El. (l. c. ענין פסח c. 3) meint, die Wallfahrer hätten ihre Zelte rings um Jerusalem aufgeschlagen, wohin sie des Morgens sich begaben. Alle diese nehmen an, dass das Pessachmahl von Allen in unmittelbarer Nähe des Heiligthums gehalten wurde, wofür allerdings 2. Chr. 35, 13 zu sprechen scheint. Diese Ansicht ist jedoch gewiss mit den Bestimmungen des Gesetzes im Deut. unvereinbar. Denn da wird keineswegs verlangt, dass das Pessach in der Nähe des Heiligthums (etwa im Vorhofe), sondern nur „an dem Orte, den der Ewige erwählt“, gegessen werde; dieser Ort ist aber die ganze Stadt des Heiligthums. An demselben Orte müssen auch die Zehnten u. s. w. gegessen werden (Deut. 12, 18), die doch nach Lev. 10, 14 im ganzen israelitischen Lager in der Wüste verzehrt wurden. Es hätte überhaupt vom Gesetze nicht gefordert werden können, dass das Pessachmahl im Vorhofe gehalten werde, da daselbst für das ganze Volk kein Raum war. Wurde aber gestattet, ausserhalb des Vorhofes zu essen, so war es einerlei, ob man in der Nähe des Heiligthums oder sonst in der Stadt das Mahl hielt. Von einem Unterschiede zwischen der Nachbarschaft des Heiligthums und den übrigen Theilen der heiligen Stadt weiss die Schrift nichts. In 2. Chr. 35, 13 wird auch nicht erzählt, dass das Volk die Opfer beim Heiligthum verzehrte, sondern nur, dass die Leviten die Pessachim brieten und dem Volke reichten. Dies geschah deshalb, weil beim Braten gewisse Vorschriften zu beobachten waren. (Exod. 12, 8—9), deren Kenntniss man nur bei den Leviten voraussetzen durfte. (Dies muss jedenfalls zugestanden werden, da ja sonst selbst beim Heiligthum

jeder sein Pessach selbst braten konnte). Nachdem aber die Pessachim gebraten waren, gingen Alle in ihre Wohnungen und verzehrten sie dort. Wurde aber das Pessachmahl, wie auch die jüd. Trad. ausdrücklich lehrt, (M. Pessachim 5, 10), in der Wohnung gehalten, so kann die Schrift mit dem „gehe in deine Zelte“ nur gestatten wollen, in die Heimat zu reisen. Ohnedies ist dem einfachen Sinne nach das והלכת לאהליך nichts Anderes, als eine Erlaubniss, in die Heimath zu gehen; vgl. Jos. 22, 4; Richter 19, 9; 20, 8; 2. Sam. 20, 1; 1. Kön. 12, 6. Deshalb werden wir auch nicht mit Ibn-Esra und Raschi zu Pessachim 95 b. annehmen, dass man schon am 1̇. in eine nahe Herberge ausserhalb Jerusalems ziehen durfte, um dann nach dem Feiertage die Reise fortzusetzen, was ohnedies eine sehr gezwungene Erklärung der Schriftstelle wäre. Es wäre auch nicht statthaft, die Stelle mit Knobel so zu erklären, dass man am Feiertag nach Hause reisen dürfe (wie auch Ibn-Esra im Namen der מכחישים citirt), denn obgleich die Tossaphoth in Chagiga 17 b. beweisen, dass nach dem Gesetze der Thorah das Reisen am Feiertag nicht verboten ist, so ist dennoch nicht glaublich, dass das Gesetz allen Wallfahrern gestatten sollte, den ganzen Feiertag zu reisen. Wird Reisen auch nicht als „Arbeit“ betrachtet, so ist es doch gewiss kein Ruhen, wie es am Feiertag gefordert wird (vgl. Nachman. zu Lev. 23, 24 und oben S. 22). Targum Jonathan und die Tossaphot an mehreren Stellen (Sukkah 47 a, Rosch ha-Schanah 5 a und sonst) glauben, בבקר sei der Morgen nach dem 7. Festtage: doch ist dies eine Annahme, die nach dem Schriftworte sich nicht rechtfertigen lässt, da nicht die geringste Andeutung gegeben ist, dass vom Morgen des achten Tages gesprochen wird. Wir werden daher am besten mit Raschi zur Stelle und zu mehreren Stellen des Talmuds (l. c.) Abarbanel, Mecklenburg u. A. בבקר vom Morgen des 16. verstehen. Unter dem Pessach, das nach V. 6 am Abend geopfert wird, ist nicht nur das Pessachlamm verstanden, sondern auch die Friedensopfer-Rinder werden in unserem Cap. Pessach genannt (vgl. V. 2, und 2. Chr. 35, 7 ff.). Wenn dann in V. 7. gesagt wird ובשלת ואכלת, so ist hier gerade wie in 2. Chr. 35, 13 von zweierlei בישול die Rede: die Friedensopfer soll man einfach kochen, das Pessach im engern Sinne aber im Feuer gar machen בישל באש. Nun aber wurden die Friedensopfer nicht nur den ersten Abend, sondern auch am darauffolgenden Tag, den 15. Nissan, gegessen (Lev. 7, 16 vgl. Targ. Jon. zu Deut. 16, 2). Der Satz: „Mache gar und iss an dem Orte, den der Ewige erwählt“, spricht also vom 15. Nissan. Wenn es daher darauf heisst: „Und wende dich am andern Morgen und ziehe nach Hause“, so wird selbstverständlich vom Morgen des 16. gesprochen (s. Abarb.). Dass die Schrift sich nicht deutlicher erklärt, geschieht deshalb, weil sie voraussetzte, dass man nicht am Morgen des Feiertags die Heimreise antreten werde.

Zu Seite 13.

e) Geiger (in „Jüd. Zeitschrift“ III S. 184) glaubt, dass in Deut 16, 8 die in alten Bibelhandschriften enthaltene, vom Syrer, Samarit. und den 70 wiedergegebene Leseart כל מלאכה die ursprüngliche sei, später aber das כל gestrichen wurde, weil es anstössig erschien, dass am 7. Pessachtage alle Arbeit untersagt sein solle. Geiger meint, diese Correctur müsste sehr spät vorgenommen worden sein, da noch R. Ismaël die alte Leseart gehabt haben soll. Wir müssen aber dem entschieden widersprechen, dass noch in so später Zeit eine tendentiöse Aenderung des Textes der heiligen Schrift vorgenommen worden sei, die dann auch von den Massoreten aufgenommen wurde. Schon zur Zeit des Josephus wurde bei den Juden allgemein angenommen, dass Niemand je gewagt hat, an den heiligen Büchern durch Zusätze, Auslassungen oder anderweitige Aenderungen sich zu vergreifen (Jos. c. Ap. I. 8), und wer nur einige Blätter des Talmuds gelesen hat, weiss es, welchen Zwang unsere Weisen oft anwenden, um schwierige Bibelstellen zu erklären oder Widersprüche auszugleichen, obwohl sie durch eine kleine Correctur jede Schwierigkeit hätten beseitigen können, und hier sollte man so ohne Weiteres ein Wort gestrichen haben in einer Stelle, die nach dem oben S. 21 f. Bemerkten selbst mit dem כל gar keinen Anstoss dargeboten hätte! Es ist ausserdem nicht glaublich, dass man sich je zur Streichung des כל veranlasst gesehen hätte, da doch dieses Wörtchen zu keiner Uebertretung eines Verbotes, sondern nur höchstens zu einer strengern Feier des Festes hätte führen können, was doch keineswegs geschadet hätte. Sah man aber in dieser Stelle einen Widerspruch mit Exod. 12, 16, so würde man sich mit der Streichung des כל nicht begnügt und lieber Zusätze wie der Samarit. und die 70 gemacht haben; man hätte sich doch gewiss zu einem erklärenden Zusatze leichter entschlossen, als zur Streichung eines Wortes im Texte der heiligen Schrift. Wir glauben daher umgekehrt, unsere massoretische Leseart für die ursprüngliche, das כל aber für einen in sehr alter Zeit von Antitraditionariern gemachten tendentiösen Zusatz erklären zu dürfen. Wir haben gesehen, dass schon die 70 gegen eine Meinung ankämpfen, welche das השבת in Lev. 23, 11 für den letzten Feiertag hält. Von wem diese Ansicht damals vertreten wurde, können wir heute nicht mehr erforschen; der Syrer hat jedenfalls diese Erklärung nicht zu allererst ausgesprochen. Diejenigen nun, die dieser Ansicht folgten, erklärten den siebenten Pessachtag als Sabbath. Vielleicht behaupteten sie, dieser siebente Festtag sei ebenso heilig zu halten, wie der

siebente Wochentag. Gewiss sahen diese, wie in neuerer Zeit Knobel (s. oben S. 21) in Deut. 16, 8 eine Stütze für ihre Ansicht. Bei keinem Festtag wird in Deut. ein Arbeitsverbot gegeben, nur der siebente Pessachtag ist dadurch ausgezeichnet. Dies war ihnen ein Beweis, dass dieser Festtag von der Schrift als Sabbath betrachtet wird. Nur war das Eine anstössig, dass hier nur eine מלאכה zu thun untersagt wird, während am Sabbath כל מלאכה nicht gethan werden darf (Deut. 5, 14). Darüber halfen sie sich aber einfach hinweg, indem sie in Deut. 16, 8 das כל anfangs vielleicht nur sich hinzudachten, später aber hinzuschrieben. Dass in Lev. 23, 8 und Num. 28, 25 am siebenten Tage des Mazzothfestes nur jede מלאכת עבודה verboten wird, genirte gar nicht; manche erklärten in alter Zeit das מלאכת עבודה derart, dass es auch beim Sabbath und Versöhnungstag stehen dürfte, wie dies die in Raschi zu Lev. 23, 7 citirte Auffassung des Siphra hinlänglich beweist und noch mehr bewiesen wird durch den Umstand, dass gerade der Syrer auch beim Versöhnungstag, in Num. 29, 7, in seiner Uebersetzung מלאכת עבודה wiedergibt (vgl. das.). Noch weniger stand Exod. 12, 16 im Wege, da bei der Promulgation dieses Gesetzesabschnittes das Gebot von Sabbath noch nicht gegeben war. Man fand es daher nur für nöthig, in Deut. 16, 8 das kleine Wörtchen כל hinzuzufügen. Ein solcher tendentiös corrigirter Text lag auch der 70 und dem Samaritaner vor, die dann wieder, um ihre Ansichten über die Omer-Zeit zur Geltung zu bringen, andere Zusätze machen mussten (עבודה, πλὴν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῇ). Der Syrer fand es natürlich in seinem Interesse, den Zusatz כל beizubehalten. Zum Glücke aber haben die alten correctesten Handschriften, welche die Massoreten benutzten und denen auch die Targumim und die Vulgata gefolgt sind, die ursprüngliche Leseart uns aufbewahrt und hat der Syrer dadurch, dass er השבת mit dem יומא טבא אחרנא identificirte, uns das Geheimniss der Textfälschung verrathen.

Zu Seite 18.

f) Ezechiel 45, 20 hat mehreren Kritikern zu ihrer Hypothese herhalten müssen. Jeder wollte aus dem „siebenten Nissan", dem er dort begegnet zu haben glaubte, etwas Anderes machen. Nach Hitzig und Knobel (l. c.) soll er als Sabbath ausgezeichnet worden sein, George (die ältern jüd. Feste S. 293) und Wechsler (in Geigers Jüd. Zeitschr. II. S. 113 ff.) halten ihn für einen Ezechiel'schen Versöhnungstag, und Geiger (Jüd. Zeitschr. III, S. 180) will in ihm einen siebenten Tag eines Mazzothfestes erkennen, das am Neumond des Abib beginnen soll. Alle haben aber vergessen, sich die Frage vorzulegen, ob überhaupt Ezechiel von einem „siebenten Nissan" je gesprochen hat. Betrachten wir die Stelle im Zusammenhange (Ez. 45, 18; 20; 21). Sie lautet folgendermassen: „So spricht Gott der Herr: Im ersten, am ersten des Monats sollst du einen jungen Farren nehmen und das Heiligthum entsündigen. — Und so sollst du thun בשבעה בחדש wegen derer, die aus Irrthum und durch Verführung gesündigt haben, und sühnet das Haus. — Im ersten, am vierzehnten des Monats sei euch das Pessach, ein Fest von sieben Tagen, Mazzoth sollen gegessen werden." Spricht nun Ez. mit den Worten בשבעה בחדש vom siebenten Nissan? Der Talmud (Menachoth 45 a) will davon nichts wissen und deutet diese Worte lieber midrasch-artig. In der That hat es manche Bedenken mit der Annahme, dass Ez. den 7. Nissan auszeichnen wollte. 1) Muss es auffallen, dass der Prophet anordnet, an einem Tage, der nach dem pentateuchischen Gesetze keine besondere Bedeutung hat, eine Entsündigung des Tempels vorzunehmen. Wenn auch Ez. so manche Vorschriften hat, die mit dem Pentateuch in Widerspruch zu stehen scheinen, so haben sie doch wenigstens die Eigenthümlichkeit, dass sie sich an das pentateuchische Gesetz anlehnen; dass dieser Prophet aber einen bestimmten Tag auszeichnen sollte, von dem in der ganzen Thora gar nicht gesprochen wird, dürfte wohl keine Analogie für sich haben. 2) Hätten wir hier nicht בשבעה בחדש sondern בשבעה לחדש erwartet. Im Buche Ez. kommen sehr oft Zeitangaben vor, und da wird immer, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, der Monatstag mit לחדש und nicht mit בחדש verbunden. Die Verbindung des Tagesdatums mit בחדש dürfte überhaupt in der ganzen Bibel äusserst selten anzutreffen sein; sollte nun gerade unsere Stelle zu diesen wenigen Ausnahmen gehören? 3) Noch mehr wird man gegen die gewöhnliche Auffassung Verdacht schöpfen, wenn man den folgenden Vers (V. 21) liest und sieht, dass der Prophet, um den 14. Nissan zu nennen, die Worte בראשון בארבעה עשר יום לחדש gebrauchen muss. Wozu hier die Wiederholung des בראשון? Wurde unmittelbar vorher der siebente Nissan בשבעה בחדש genannt, so hätte es ja genügt, den 14. desselben Monats, durch בארבעה עשר בחדש zu bezeichnen. Diese Wiederholung des bereits in V. 18 erwähnten בראשון zeigt ja augenscheinlich, dass inzwischen in V. 20 nicht vom ersten, sondern von einem andern Monat die Rede war. 4) In dieser Meinung bestärken uns noch die 70. Diese übersetzen V. 20 mit den Worten: καὶ οὕτω ποιήσεις ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ· μιᾷ τοῦ μηνὸς κ. τ. λ. So viel ist nun gewiss, dass die 70 das בחדש als „Neumond" (μιᾷ τοῦ μηνός) gefasst haben. Anstatt בשבעה mögen sie vielleicht בשביעי gelesen haben; wir stehen aber auch nicht an, die Cardinalzahl בשבעה im Sinne einer Ordnungszahl zu nehmen (vgl. Gesen. § 120. 4, Ewald

§ 287 k, auch Ben Seeb § 136) und mit den 70 V. 20 zu übersetzen: Und so sollst du thun im siebenten (Monat), am Neumond, und sühnet das Haus. Das Fest des 1. Tischri wurde auch חדש genannt. „Blaset am Neumond (בחדש) die Posaune“, heisst es in Ps. 81, 4, wo nach Targ., dem Talmud und den alten jüdischen Commentatoren der Neumond das Fest des ersten Tischri ist. (vgl. auch Fürst, Hebr. und Chald. Handwörterb. s. v. כסא). Auch Philo (de sept. et fest.) nennt dasselbe ἱερομηνία. Ezechiel hat also auch mit בחדש das Neujahresfest gemeint. So viel steht nun jedenfalls fest, dass im V. 20 nicht vom siebenten Nissan, sondern vom ersten Tischri die Rede ist. Sowie mit dem Nissan das gottesdienstliche Jahr begann, so war der erste Tischri der Anfang des ökonomischen Jahres. (S. oben S. 41). In beiden Monaten waren ausserdem grosse Feste, im Nissan das Pessach und im Tischri das Hüttenfest. Der Prophet Ez. befiehlt nun zuerst V. 18, am ersten Nissan, als am Anfange des Jahres, den Tempel zu entsündigen. Darauf gebietet er V. 20 dieselbe Ceremonie auch für den Anfang des ökonomischen Jahres, den ersten Tischri. Sodann gibt er Vorschriften über die grossen Feste und spricht zuerst V. 21 vom Feste des Nissan, wobei das בראשון wiederholt werden muss, indem unmittelbar vorher vom siebenten Monat die Rede war. Es werden dann VV. 22—24 die Opfer für das Pessachfest angeordnet und zuletzt endlich V. 25 dieselben Opfer für das Fest des Tischri, das Hüttenfest, vorgeschrieben. Der erste Tischri entspricht ebenso dem ersten Nissan, wie das Fest des Tischri dem Feste des Nissan. Nach dieser Auseinandersetzung dürfte die Stelle Ez. 45, 20 nicht mehr als Stütze für die Hitzig'sche Hypothese zu gebrauchen sein.

Zu Seite 36.

g) Die Erwähnung des Sabbaths Lev. 23, 3 haben Knobel (Comment.), Hupfeld (de primit. etc. part. II u. A. auffallend gefunden und deshalb die VV. 3—4 für eine Interpolation erklärt. Andere wie Keil u. Bachmann haben auch nur ungenügend die Schwierigkeit, welche die Stellung der beiden VV. bietet, zu lösen vermocht. Doch hat bereits Nachmanides zu dieser Stelle eine Bemerkung gemacht, welche alle Bedenken der Kritiker beseitigt, und wenn letztere die Worte dieses alten Commentators beachtet hätten, so würde es ihnen gewiss nicht in den Sinn gekommen sein, die beiden Verse zu beanstanden, zumal, da sie selbst zugestehen, dass dieselben Sprache und Ausdrucksweise der sogen. Grundschrift haben. Nach Nachmanides hat es mit dem Sabbathgesetze an unserer Stelle dieselbe Bewandtniss wie mit dem Exod. 35, 2—3 enthaltenen Sabbathgesetze. Exod. 35, 1 heisst es: „Moses versammelte die ganze Gemeinde und sagte ihr: dies sind die Dinge, die der Ewige zu thun befohlen hat.“ Dieser Vers ist offenbar die Ueberschrift zu dem VV. 5—19 mitgetheilten Befehle zur Anfertigung der Stiftshütte, nicht aber zum unmittelbar darauffolgenden Sabbathgesetze VV. 2—3, denn in diesem wird nicht geboten, etwas zu thun, sondern im Gegentheil keine Arbeit zu verrichten. Das Sabbathgesetz VV. 2—3 ist vielmehr eine Parenthese, die nach der Ueberschrift zum Befehle über die Stiftshütte eingeschaltet wurde und, wie schon Mechilta zur Stelle erklärt, den Zweck hatte, die Beobachtung des Sabbaths auch für die Zeit der Verfertigung der Stiftshütte einzuschärfen. Selbst die Arbeit am Heiligthum, will die Schrift lehren, soll nur sechs Tage gethan, am Sabbath aber eingestellt werden. Nachdem jedoch durch den nöthigen längern Zwischensatz (VV. 2—3) V. 1 von dem eigentlichen Vortrage getrennt worden, musste V. 4 die Ueberschrift in Kürze wiederholen, und so kommt es, dass der Befehl VV. 5—19 zwei an Inhalt gleiche Ueberschriften hat, V. 1 und V. 4, zwischen welchen das Sabbathgesetz als Parenthese steht. Ganz dasselbe, meint Nachmanides, ist am Anfange von Lev. 23 der Fall V. 2 ist die Ueberschrift zu den Festtagsgesetzen VV. 5—43. Die Festtage sind zum Theil auch Sabbathe; da diese jedoch auch zur Freude bestimmt sind, so wurde an denselben alle Arbeit, die zur Bereitung der Speisen gehört, erlaubt und nur die Dienstarbeit untersagt. Dies könnte leicht zu dem Irrthume Veranlassung geben, dass man auch dann, wenn dieser Festtag gerade auf den Wochensabbath trifft, der festlichen Freude halber die Bereitung der Speisen für erlaubt halten würde. Deshalb wird nach der Ueberschrift der Festtage das Sabbathgesetz V. 3 als Parenthese eingeschaltet, um zu lehren, dass dasselbe durch die Festtage nicht alterirt wird. Auch während der Festeszeit darf nur sechs Tage gearbeitet werden, am siebenten Tage jedoch (wenn auf diesen auch ein Festtag trifft) ist hochheilige Ruhe שבת שבתון und Ausrufung der Heiligkeit מקרא קדש (wegen des Festtages); keinerlei Arbeit darf an demselben verrichtet werden, er ist ein Sabbath dem Ewigen. Diese längere Parenthese veranlasste aber auch hier, wie in Exod. 35, eine kurze Wiederholung der Ueberschrift, V. 4, so dass die Festtagsgesetze VV. 5—43 mit zwei an Inhalt gleichen Ueberschriften, V. 2 und V. 4, versehen sind, zwischen denen das Sabbathgesetz eingeschaltet ist. Nach dieser Erklärung des Nachmanides ist es klar, dass unser Festtagsgesetz den Ausdruck שבתון für ungenügend hält, um den Wochensabbath zu bezeichnen, vielmehr besonders betont, dass an diesem שבת שבתון zu beobachten sei. Wir haben hier die Worte des Nachmanides in extenso mitgetheilt, weil wir zu unserm Bedauern gesehen haben, dass die neuern Exegeten diese treffliche, alle Angriffe der Kritik auf unsere Stelle mit einem Schlage vernichtende Bemerkung ganz unbeachtet liessen.

Zu Seite 51.

h) Von der Voraussetzung ausgehend, dass die in Lev. 23, 18—19 für das Wochenfest vorgeschriebenen Ganzopfer und Sündopfer die allgemeinen Festopfer seien. die erst in Num. 28 behandelt werden, erklärt Knobel, dem noch viele Andere beistimmen, die Worte שבעת bis לחטאת für eine Interpolation und nicht zur sogenannten Grundschrift gehörend; ursprünglich soll es hier geheissen haben: והקרבתם על הלחם שני כבשים בני שנה לזבח שלמים. Seine Gründe sind folgende: a) will die Grundschrift hier die allgemeinen Festopfer nicht behandeln, sondern erst Num. 28—29 ein Verzeichniss derselben geben, b) stimmt die Angabe hier mit Num. nicht überein, indem dort 7 Schafe, 2 Stiere und ein Widder, hier aber 7 Schafe, ein Stier und zwei Widder vorgeschrieben sind. Knobel nimmt deshalb an, der Ergänzer hätte diese Bestimmung in einer andern Urkunde vorgefunden, und sie wegen ihrer Abweichung von der Grundschrift auf die Begleitopfer der Brote bezogen und hier eingeschaltet. Nun beweisen aber, wie Jeder leicht einsieht, die Argumente Knobels keineswegs dessen Behauptung, sondern nur, dass seine Voraussetzung, es seien hier die allgemeinen Opfer vorgeschrieben, falsch, und dass vielmehr hier nur von den Begleitungsopfern der Brote die Rede ist. Wenn Manche die Cumulation dieser Opfer auffallend finden, so bemerken wir nur, dass die mit den Broten zu bringenden Opfer eigentlich die Erntefestopfer sind, welche doch im Vergleich mit den Opfern des Früchteeinsammlungs-Festes (Num. 29, 13 ff.) nur als eine geringe Gabe betrachtet werden müssen. Dass aber die Ansicht Knobels falsch ist, beweisen folgende Gründe: 1) Lehrt die jüd. Tradition im Siphra, Mischnah Menachoth IV. 2—3 und ebenso Josephus, Ant. 3. 10, 6, dass am Wochenfeste 3 Stiere, 3 Widder, 14 Schafe als Ganzopfer, 2 Böcke als Sündopfer und 2 Schafe als Friedensopfer dargebracht wurden. (bei Jos. findet sich nur der Irrthum 2 Widder statt 3 Widder, wahrscheinlich schwebten Jos. die Opfer des ersten Tischri vor, die allerdings 3 Stiere und 2 Widder waren). Die Praxis während des zweiten Tempels hat demnach nur die Opfer in Num. für allgemeine Festopfer, die in Lev. aber für Begleitungsopfer der Brote angesehen. 2) Wäre es auffallend, wenn nach der sogen. Grundschrift zusammen mit den zwei Broten gar kein Ganzopfer dargebracht würde, während dem Omer wenigstens ein Ganzopfer beigefügt wird, (vgl. Kurtz. Altt. Opfercultus S. 311) 3) Falls eine Urkunde des Ergänzers beim Wochenfeste von der Grundschrift abgewichen wäre, so würden wohl bei einem andern Feste ebenfalls Abweichungen in derselben vorgekommen sein, und es wäre unbegreiflich, warum gerade bei Schabuoth eine Interpolation gemacht wurde. 4) Die Vorschrift קדש יהיו לה׳ לכהן in V. 20 soll offenbar einen Gegensatz bilden zu den Worten יהיו עלה לה׳ in V. 18; dieser Vers kann demnach nicht erst später interpolirt worden sein. 5) In V. 20 heisst es: Und es schwinge der Priester sie (אתם) mit den zwei Erstlingsbroten vor dem Ewigen, m i t d e n z w e i S c h a f e n n ä m l i c h (sollen die Brote geschwungen werden). Der letzte Zusatz על שני כבשים will gewiss nur genauer bestimmen, dass das אתם nur auf die im vorigen Verse zuletzt genannten zwei Friedensopfer-Schafe, nicht aber auf alle vorher erwähnten Opfer zu beziehen sei. Wären aber in der Grundschrift blos diese zwei Schafe vorgeschrieben gewesen, so würden die Worte על שני כבשים in V. 20 ganz überflüssig sein. 6) Wäre es nicht einzusehen, warum der Ergänzer, der zu den beiden Schafen der Grundschrift noch andere Begleitungsopfer hinzugefügt haben soll, diese Opfer nicht ebenfalls zusammen mit den Broten schwingen lässt. 7) Endlich wenn der vermeintliche Ergänzer, der doch nach den Kritikern jedenfalls zur Zeit des ersten Tempels gelebt haben soll, und demnach mit den Opfergebräuchen vertrauter gewesen sein müsste, als wir heutzutage, die 7 Schafe, einen Stier und 2 Widder zu Ganzopfern, einen Bock zum Sündopfer, und 2 Schafe zu Friedensopfern nicht für zu viel hielt, den zwei Broten als Begleitungsopfer zu dienen, so dürfen wir es auch nicht. Wir haben daher nicht erst nöthig, einem Ergänzer die Hinzufügung dieser Opfer zuzuschreiben, sondern können sie als ursprünglich vom Gesetze als Begleitungsopfer der Brote vorgeschrieben betrachten. Dass aber die Thora zweierlei Opfer für das Wochenfest anordnet, beweist nur die doppelte Bedeutung dieses Festes als Erntefest und als Gedächtnissfest der Offenbarung am Sinaj.

BERICHTIGUNGEN

Seite 3	Zeile 2	v. u.	statt	Meon	lies	Meor.
„ 9	„ 8	„ „	„	Rauke	„	Ranke.
„ 13	„ 2	v. o.	„	Pascha	„	Pessach.
„ 15	„ 10	v. u.	„	Altar-Opfer	„	eine Opfer.
„ 48	„ 21	v. o.	„	ihnen	„	ihm.

Israelit vermöge dieses seines Verhältnisses zu Gott im 50. Jahre seine verlorene oder veräusserte Freiheit von Neuem als Geschenk erhalten. Auch als Naturfest ist das Wochenfest mit dem Jobel verwandt, denn wenn man die Erstlinge des Bodenertrages dem Ewigen weiht, so erklärt man den Boden als Eigenthum Gottes, ebenso wie man durch die Zurückgabe der Grundstücke im Jobel Gott als Herrn des Landes, sich selbst aber nur als Fremdling und Beisassen erklärt (Lev. 25, 23).

Nur dann, wenn man das Wochenfest nicht nur als Erntefest, sondern auch als Gesetzgebungsfest betrachtet, wird man es nicht auffallend finden, dass die Schrift für dasselbe zweierlei Opfer vorschreibt. (h) In Lev. 23 nämlich werden für das Wochenfest sowohl als auch für das Pessachfest diejenigen Opfer angeordnet, die auf die Ernte Bezug haben. Diese sind selbstverständlich am Wochenfeste, als dem Beschlussfeste der Ernte, viel reichlicher darzubringen, als am zweiten Pessachtage, der Zeit des Anfangs der Ernte. In Num. 28 dagegen sind für Pessach und Wochenfest gleiche Opfer vorgeschrieben. Diese Opfer werden an den Festen deren historischer Bedeutung wegen dargebracht, am Pessach als der Zeit der Befreiung aus Egypten und am Schabuoth als der Zeit der Gesetzgebung am Sinaj, der Vollendung der Befreiung. Diese beiden historischen Ereignisse werden von der Thorah durch ein Fest und sein Schlussfest verewigt, die in dieser Beziehung einander gleich gestellt und durch gleiche Opfer ausgezeichnet sein sollen. [1]

Nach allem bisher Bemerkten, dürfte man wenigstens es für sehr wahrscheinlich erklären, dass das Wochenfest vom Gesetze auch als Gedächtnissfeier der Gesetzgebung am Sinaj angeordnet wurde. Nun aber lässt sich die Ansicht von der historischen Bedeutung des Wochenfestes nur dann behaupten, wenn die Zeit des letztern mit der Zeit der sinaïtischen Offenbarung zusammentrifft. Wir haben oben S. 45 fg. gesehen, dass nach der traditionellen Ansicht über die Zeit der Omer-Schwingung die chronologischen Bestimmungen in Exod. 19 und 24 dieser durch so viele Gründe gebotenen Annahme keine Schwierigkeit entgegensetzen. Dagegen aber können, Knobel ausgenommen, diejenigen, die in Bezug auf die Zeit der Omer-Schwingung mit der Tradition nicht übereinstimmen, in keinem Falle zugeben, dass Schabuoth ein Gedächtnissfest der Gesetzgebung sei, weil die chronologischen Bestimmungen nicht zutreffen. Da wir nun von Knobels Meinung absehen zu dürfen glauben, so werden alle Gründe, die für die historische Bedeutung des Wochenfestes sprechen, zugleich für die Richtigkeit der traditionellen Auffassung des ממחרת השבת Zeugniss ablegen. Merkwürdiger Weise nennen die Karäer in ihrem Gebete das Wochenfest זמן מתן תורתנו, obgleich nach ihrer Ansicht die Zeit des Festes nicht fixirt ist und nur selten mit der Zeit der Gesetzgebung zusammentrifft. Diesen Widerspruch mit sich selbst vermögen sie nur durch leere Ausflüchte zu verhüllen. [2]

Aus unseren Untersuchungen ergibt sich das Resultat, dass die traditionelle Ansicht, welche als die Zeit der Omer-Schwingung den 16. Nissan bestimmt, durch viele Beweise bestätigt wird, dass die gegen dieselbe erhobenen Einwendungen bei näherer Betrachtung in Schein-Argumente sich auflösen, dass dagegen alle Versuche, die betreffenden Schriftstellen abweichend von der Tradition zu erklären, zu durchaus unhaltbaren Ergeb-

[1] Die Kritik behauptet zwar gegen die Tradition, dass in Lev. 23 nur die in Num. 28 vorgeschriebenen allgemeinen Festopfer mit einer geringen Abweichung enthalten seien; doch wird im Anh. Note h die traditionelle Ansicht hinreichend begründet.

[2] Vgl. Aaron b. Elia l. c. c. 9.

nissen geführt haben. Nebenbei haben wir gefunden, dass noch andere eben so wohlbegründete Ueberlieferungen mit dieser traditionellen Ansicht zusammenhängen, und dass die verschiedenen Traditionen sich gegenseitig stützen und begründen. Wir sehen hierin eine erfreuliche Bestätigung dafür, dass bei Erklärung der pentateuchischen Gesetze der jüdischen Tradition die erste Stimme zukommt, und möchten diesen vom Judenthume, dem das Mosaïsche Gesetz als Norm fürs Leben dient, stets anerkannten und befolgten Grundsatz zum Schlusse um so mehr hervorheben, als die neuern Exegeten es nur viel zu leicht mit Verwerfung der jüdischen Tradition nehmen. Man vergisst, dass ohne dieselbe fast das ganze Gesetzbuch unverständlich und lückenhaft wäre, verlässt leichtsinnig diese Führerin, die man so oft um Rath zu fragen sich genöthigt sieht, um einen eigenen gesonderten Weg einzuschlagen, ohne zu bedenken, dass eine reifliche Ueberlegung zumeist auf das Resultat führt, dass wir das Alte nicht vor dem Neuen wegräumen dürfen.

ANHANG.

Grössere Anmerkungen.

Zu Seite 3.

a) Das Wort עומר kommt in der Thorah in zwei Bedeutungen vor. Exod. 16, 16 ff. ist es der Name eines Maasses, das ein Zehntel Epha beträgt; Deut. 24, 9 dagegen bedeutet das Wort „Garbe“. In dieser letztern Bedeutung nehmen das Wort auch an unserer Stelle (Lev. 23, 10 ff.) die LXX (δράγμα), der Syrer (כבא), die Vulg. (manipulum), Luther und fast alle christlichen Ausleger. Auch Luzzato übersetzt un manipolo, fügt aber in Parenthese hinzu, dass nach der Tradition das Wort anders zu fassen ist. Aus Targum Onk. und Jon. lässt sich über die Erklärung des Wortes kein Aufschluss verschaffen, da ihre Uebersetzung עומרא selbst zweideutig ist. Dagegen erklären fast sämmtliche jüdische Ausleger seit Raschi das Wort hier als Namen eines Maasses. So scheint es auch der Midrasch (Wajikra Rabbah c. 28, Pessikta de R. Kahana העומר) gefasst zu haben, wenn er sagt: אמר הקב״ה למשה כשהייתי נותן לכם את המן הייתי נתן עומר לכל אחד ואחד מכם הה״ד עומר לגלגלת ועכשיו שאתם נותנים לי את העומר אין לי אלא עומר אחד מכלכם. Doch lässt sich aus diesem agadischen Spruche kein sicherer Schluss ziehen, da derselbe auch dann seine Berechtigung hat, wenn die beiden darin vorkommenden Omer verschiedener Bedeutung sind. Dass die jüdischen Ausleger das עומר in Lev. 23 nicht mit Garbe übersetzen, geschieht aus dem Grunde, weil nach der Tradition das Omer-Opfer identisch mit der Erstlings-Mincha, Lev. 2, 14—16, ist und demnach nicht eine Garbe, sondern das aus Graupenmehl bereitete Speiseopfer, das $^1/_{10}$ Epha misst, vor dem Ewigen geschwungen wird (s. Mischna Menachoth X, 4). Man kann jedoch daraus nicht schliessen, dass die LXX und die andern alten Versionen, welche Omer als Garbe fassen, dieses Opfer nicht mit der Minchath-Bikkurim identificirten; denn selbst nach der Mischna wurde das Opfer als Garbe ins Heiligthum gebracht, dort gedroschen und zu einer Mincha bereitet. Das Opfer konnte demnach auch während der Schwingung „Garbe“ genannt werden, weil es als Garbe in den Tempel kam. Dies bestätigt auch Josephus (ant. 3, 10, 5). Dieser gebraucht auch den Ausdruck τὸ δράγμα, scheint also der Uebersetzung der LXX zu folgen, obgleich er die Bereitung des Omer mit der Mischna übereinstimmend beschreibt. Dagegen scheint Thorath Kohanim dem Worte עומר eine dreifache Bedeutung zu geben, wenn er

zu V. 11 bemerkt: והניף את העומר לפני ה׳, ג׳ שמות יש לו: עומר שבלים, עומר תנופה, עומר שבי (vgl. die Erklärung des ראב״ד dazu). Die erste und letzte Bedeutung ist klar: Aehren-Omer = Garbe und Omer als Name (eines Maasses); dagegen ist die Deutung עומר תנופה dunkel, da, wie wir bisher gesehen haben, das Schwingungs-Omer auch nur eine der beiden andern Bedeutungen haben kann. Vielleicht nahm ת״כ einen Stamm עבר = אבר, sich erheben, an, wonach das Wort die Bedeutung Abgabe, Hebe = תרומה oder תניפה chald. ארמותא hätte.

Zu Seite 5.

b) Wir wollen hier die Argumente, welche unsere Weisen gegen die Boëthusäische und für die pharisäische Auffassung vorgebracht, in der Ordnung, wie sie in T. B. Menachoth 65 a ff. verzeichnet sind, wiedergeben.

1) R. Jochanan b. Sakkai fragte die Boëthusäer, welche behaupteten, das Wochenfest falle immer nach dem Sabbath: „Ihr Thoren, wodurch könnet ihr dies beweisen?“ Niemand konnte ihm etwas erwiedern, blos ein Greis „schwatzte“ ihm entgegen: „Unser Lehrer Moses war ein Freund Israels; da er nun wusste, dass Azereth blos ein Tag ist, traf er die Anordnung, dass es auf den Sabbath folge, damit Israel zwei Tage feiere.“ Darauf R. Jochanan: „Eilf Tagereisen waren vom Horeb bis Kadesch-Barnea; wenn nun Moses ein Freund Israels war, warum hielt er es 40 Jahre in der Wüste auf?“ „Rabbi, damit willst du mich abfertigen?“ fragte der Boëthusäer. „Thor,“ entgegnete R. Jochanan, „ist unsere vollkommene Thora nicht gleichberechtigt mit eurem leeren Geschwätze“ (d. h. da ihr euere Ansicht, die nur ein leeres Geschwätz ist, durch Scheinbeweise begründet, so dürfen wir doch für unsere Tradition, die eine vollkommene Thora ist, ebenfalls solche Beweise vorbringen) „doch kann unsere Ansicht auch aus den Schriftworten bewiesen werden. Denn einmal heisst es: zählet 50 Tage, das andere Mal aber: sieben ganze Wochen seien es. Letzteres ist der Fall, wenn der erste Pessachtag auf Sabbath fällt (dann ist jede Woche eine ungetheilte ganze); Ersteres hingegen, wenn derselbe auf einen andern Tag der Woche trifft (da sind es wohl keine ganzen Wochen, sondern 50 Tage).“

2) R. Elieser (im Siphra R. Juda b. Batira) sagt: Es heisst (Deut. 16, 9): „Du sollst dir zählen,“ hiermit wird die Zählung dem בית דין (Gerichte) übertragen, von welchem die Bestimmung der Neumonde und somit auch die der Festtage abhängt. Wäre aber vom Wochensabbath zu zählen, so könnte die Zählung von Jedermann vorgenommen werden, da die Bestimmung des Wochensabbaths nicht dem Gerichte übertragen ist.

3) R. Josua bemerkt: Die Schrift befiehlt, Tage zu zählen und den Neumond zu heiligen (d. h. von einem Neumond bis zum andern eine bestimmte Anzahl Tage zu zählen) und ebenso Tage zu zählen und das Wochenfest zu heiligen; sowie nun der Neumond durch ein sichtbares Zeichen (durch den neuen Mond) erkannt wird, ebenso muss das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen am Himmel erkannt werden (d. h. das Fest muss auf einen bestimmten Tag des Monats fallen, damit die Grösse des Mondes am Wochenfeste eine bestimmte in jedem Jahre gleiche ist, so dass man nur in einem Jahre diese zu beobachten hat, um dann in der Folge das Wochenfest durch ein sichtbares Zeichen bestimmen zu können); wäre aber Azereth immer nach dem Sabbath, wie könnte man dann das Fest dieses Jahres nach dem des vorigen Jahres bestimmen (da dann in diesem Jahre der Monatstag und somit die Mondesgrösse verschieden wäre von denen des vorigen Jahres). (vgl. Tosaphoth s. v. מה).

4) R. Ismael sagt: Die Thora hat befohlen, ein Omer zur Zeit des Pessach und zwei Brote am Azereth zu bringen; sowie letztere am Feste und zwar am Anfange des Festes zu bringen sind, (die Festopfer des Wochenfestes durften nach der Trad. noch 6 Tage nach dem Festtage gebracht, und so konnte auch da von einem Anfange des Festes gesprochen werden); ebenso muss das Omer am Feste und zwar am Anfange des Festes geopfert werden. (Nach den Boëthusäern dagegen wurde das Omer manchmal am Ende des Festes und manchmal sogar nach dem Feste dargebracht, s. oben S. 5). Wie R. Ismael durch eine Sach-Analogie schliesst, dass das Omer am Anfange des Festes zu bringen ist, so schliessen R. Juda (od. R. Josua) b. Batira und R. Josse dasselbe vermittels einer Wort-Analogie, indem bei Omer und Zweibroten in gleicher Weise der Ausdruck ממחרת vorkommt.

5) R. Josse b. Jehuda entgegnet: Die Schrift befiehlt: „zählet 50 Tage,“ das will sagen, dass nach jeder Zählung, die man vornimmt, nur 50 Tage herauskommen. Nach den Boëthusäern dagegen könnte man auch manchmal 51—56 Tage zählen, (da nämlich auch der erste Pessachtag ein wichtiger Tag ist, nach welchem man die Zählung beginnen könnte, so würden, wenn dieser auf Sonntag fällt und das Omer erst am folgenden Sonntag nach dem Feste dargebracht würde, vom zweiten Festtage bis zum Wochenfeste 56 Tage gezählt werden).

6) R. Josse (b. Chalaphta) bemerkt: Heisst es denn „am Tage nach dem Sabbath innerhalb des Pessach“? es wird ja nur gesagt: „am Tage nach dem Sabbath“. Wäre nun damit der Wochensabbath gemeint, so würde es ja unbestimmt sein, von welchem Sabbath im Jahre gesprochen wird (s. oben S. 7).

7) R. Simon b. Elasar sagt: An einer Stelle der Schrift heisst es: „6 Tage sollst du Mazzoth essen“ (Deut. 16, 8), während sonst befohlen wird, 7 Tage Mazzoth zu essen. Dies kann nur so erklärt werden, dass man 6 Tage von neuem Getreide Mazzoth essen solle. (Indem nämlich Deut. 16, 7 gestattet wird, am zweiten Festtage nach Hause zu gehen und die Ernte zu beginnen; so wird darauf angeordnet, dass zu Hause von der neuen Ernte noch 6 Tage Mazzoth gegessen werden. Damit aber ist indirect der zweite Festtag als Omer-Tag erklärt, von welchem an das neue Getreide erst erlaubt ist. (S. Malbim's Commentar zu Siphra Lev. 23, 15).

Zu Seite 6.

c) Aus einer Erzählung in Tossiphta Rosch ha-Schanah c. 1 könnte man zwar schliessen, dass die Boëthusäer ebenso wie später die Karäer, wenn der erste Pessachtag auf Sonntag fiel, an diesem Tage das Omer dargebracht haben wollten. Wie dort erzählt wird, haben nämlich einmal die Boëthusäer falsche Zeugen gemiethet, die vor dem Gerichte aussagen sollten, sie hätten den Neumond gesehen. Dies sollen die Boëthusäer mit der Absicht gethan haben, ihre Theorie in Bezug auf die Zeit des Omers praktisch zur Geltung zu bringen. Darnach war der 30. Adar ein Sabbath. An diesem Tage ward der neue Mond nicht gesehen, und es wäre somit erst der morgende Tag, der Sonntag, als erster Nissan festgesetzt worden. Der erste Pessachtag, als 15. Nissan, wäre dann ebenfalls ein Sonntag gewesen und das Omer gegen die Boëthusäer am Montag dargebracht worden. Die Boëthusäer mietheten deshalb falsche Zeugen, die das Sichtbarwerden des Neumondes am Sabbath vor Gericht bezeugen sollten, auf dass man den Sabbath für den ersten Nissan halten solle, wonach man am Sonntag, als dem vermeintlichen 16. Nissan, das Omer darbringen wird: gerade so verlange es auch die boëthusäische Theorie. Da nun die Boëthusäer wussten, dass in Wahrheit der erste und 15. Nissan auf Sonntag falle, und sich dennoch bestrebten zu bewerkstelligen, dass am Sonntag, den wahren 15. Nissan, das Omer dargebracht werde, so würde ihre Lehre vollständig mit der karäischen übereinstimmen. Allein der Passus in der Tossiphta, der den Täuschungsversuch der Boëthusäer so erklärt, dass diese damit ihre Ansicht über die Omerzeit zur Geltung bringen wollten, ist ein verdächtiger Zusatz, der nicht nur im babylonischen Talmud (22 b.) und im Jeruschalmi (das.), wo die Tossiphta citirt wird, ganz fehlt, sondern noch ausserdem von vielen Schwierigkeiten gedrückt wird, auf die zum Theil die Tossapoth s. v. לרמעות schon aufmerksam gemacht haben. Diese Stelle kann daher gegen die in der vorigen Note 4—5 citirten Worte der Tanaïm R. Ismael, R. Josse b. Jehuda, R. Josua b. Batira und R. Josse, welche unzweideutig zu erkennen geben, dass nach den Boëthusäern das Omer manchmal post festum dargebracht wurde, gar nichts beweisen. Es mag daher der Täuschungsversuch der Boëthusäer irgend einen andern Zweck gehabt haben, vielleicht um die Pharisäer, die ihnen nicht folgen wollten, einfach zu chikaniren.

Zu Seite 11.

d) Welcher Morgen unter dem בבקר im Deut. 16, 7 verstanden wird, ist streitig. Nach dem Zusammenhange muss man zunächst an den Morgen des 15. Nissan denken, da im vorhergehenden Verse (V. 6) vom Abend des 14. die Rede ist. Nur wäre es auffallend, dass die Thorah gestatten sollte, am ersten Pessachtage nach Hause zu reisen. Daher wollen Viele das לאהליך nicht von der Heimath, sondern von der Wohnung in der heiligen Stadt verstehen; so Riehm (die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 51), Bachmann (die Festges. d. Pent. S. 147), Keil und F. W. Schultz (Comment.). Der Karäer Aaron b. El. (l. c. ענין פסח c. 3) meint, die Wallfahrer hätten ihre Zelte rings um Jerusalem aufgeschlagen, wohin sie des Morgens sich begaben. Alle diese nehmen an, dass das Pessachmahl von Allen in unmittelbarer Nähe des Heiligthums gehalten wurde, wofür allerdings 2. Chr. 35, 13 zu sprechen scheint. Diese Ansicht ist jedoch gewiss mit den Bestimmungen des Gesetzes im Deut. unvereinbar. Denn da wird keineswegs verlangt, dass das Pessach in der Nähe des Heiligthums (etwa im Vorhofe), sondern nur „an dem Orte, den der Ewige erwählt“, gegessen werde; dieser Ort ist aber die ganze Stadt des Heiligthums. An demselben Orte müssen auch die Zehnten u. s. w. gegessen werden (Deut. 12, 18), die doch nach Lev. 10, 14 im ganzen israelitischen Lager in der Wüste verzehrt wurden. Es hätte überhaupt vom Gesetze nicht gefordert werden können, dass das Pessachmahl im Vorhofe gehalten werde, da daselbst für das ganze Volk kein Raum war. Wurde aber gestattet, ausserhalb des Vorhofes zu essen, so war es einerlei, ob man in der Nähe des Heiligthums oder sonst in der Stadt das Mahl hielt. Von einem Unterschiede zwischen der Nachbarschaft des Heiligthums und den übrigen Theilen der heiligen Stadt weiss die Schrift nichts. In 2. Chr. 35, 13 wird auch nicht erzählt, dass das Volk die Opfer beim Heiligthum verzehrte, sondern nur, dass die Leviten die Pessachim brieten und dem Volke reichten. Dies geschah deshalb, weil beim Braten gewisse Vorschriften zu beobachten waren, (Exod. 12, 8—9), deren Kenntniss man nur bei den Leviten voraussetzen durfte. (Dies muss jedenfalls zugestanden werden, da ja sonst selbst beim Heiligthum

jeder sein Pessach selbst braten konnte). Nachdem aber die Pessachim gebraten waren, gingen Alle in ihre Wohnungen und verzehrten sie dort. Wurde aber das Pessachmahl, wie auch die jüd. Trad. ausdrücklich lehrt, (M. Pessachim 5, 10), in der Wohnung gehalten, so kann die Schrift mit dem „gehe in deine Zelte“ nur gestatten wollen, in die Heimat zu reisen. Ohnedies ist dem einfachen Sinne nach das והלכת לאהליך nichts Anderes, als eine Erlaubniss, in die Heimath zu gehen: vgl. Jos. 22, 4; Richter 19, 9; 20, 8; 2. Sam. 20, 1; 1. Kön. 12. 6. Deshalb werden wir auch nicht mit Ibn-Esra und Raschi zu Pessachim 95 b. annehmen, dass man schon am 15. in eine nahe Herberge ausserhalb Jerusalems ziehen durfte, um dann nach dem Feiertage die Reise fortzusetzen, was ohnedies eine sehr gezwungene Erklärung der Schriftstelle wäre. Es wäre auch nicht statthaft, die Stelle mit Knobel so zu erklären, dass man am Feiertag nach Hause reisen dürfe (wie auch Ibn-Esra im Namen der מפרשים citirt), denn obgleich die Tossaphoth in Chagiga 17 b. beweisen, dass nach dem Gesetze der Thorah das Reisen am Feiertag nicht verboten ist, so ist dennoch nicht glaublich, dass das Gesetz allen Wallfahrern gestatten sollte, den ganzen Feiertag zu reisen. Wird Reisen auch nicht als „Arbeit“ betrachtet, so ist es doch gewiss kein Ruhen, wie es am Feiertag gefordert wird (vgl. Nachman. zu Lev. 23, 24 und oben S. 52). Targum Jonathan und die Tossaphot an mehreren Stellen (Sukkah 47 a. Rosch ha-Schanah 5 a und sonst) glauben, בבקר sei der Morgen nach dem 7. Festtage; doch ist dies eine Annahme, die nach dem Schriftworte sich nicht rechtfertigen lässt, da nicht die geringste Andeutung gegeben ist, dass vom Morgen des achten Tages gesprochen wird. Wir werden daher am besten mit Raschi zur Stelle und zu mehreren Stellen des Talmuds (l. c.) Abarbanel, Mecklenburg u. A. בבקר vom Morgen des 16. verstehen. Unter dem Pessach, das nach V. 6 am Abend geopfert wird, ist nicht nur das Pessachlamm verstanden, sondern auch die Friedensopfer-Rinder werden in unserem Cap. Pessach genannt (vgl. V. 2, und 2. Chr. 35, 7 ff.). Wenn dann in V. 7. gesagt wird ובשלת ואכלת, so ist hier gerade wie in 2. Chr. 35, 13 von zweierlei בישול die Rede: die Friedensopfer soll man einfach kochen, das Pessach im engern Sinne aber im Feuer gar machen בשל באש. Nun aber wurden die Friedensopfer nicht nur den ersten Abend, sondern auch am darauffolgenden Tag, den 15. Nissan, gegessen (Lev. 7. 16 vgl. Targ. Jon. zu Deut. 16, 2). Der Satz: „Mache gar und iss an dem Orte, den der Ewige erwählt“, spricht also vom 15. Nissan. Wenn es daher darauf heisst: „Und wende dich am andern Morgen und ziehe nach Hause“, so wird selbstverständlich vom Morgen des 16. gesprochen (s. Abarb.). Dass die Schrift sich nicht deutlicher erklärt, geschieht deshalb, weil sie voraussetzte, dass man nicht am Morgen des Feiertags die Heimreise antreten werde.

Zu Seite 13.

e) Geiger (in „Jüd. Zeitschrift“ III S. 184) glaubt, dass in Deut 16, 8 die in alten Bibelhandschriften enthaltene, vom Syrer, Samarit. und den 70 wiedergegebene Leseart כל מלאכה die ursprüngliche sei, später aber das כל gestrichen wurde, weil es anstössig erschien, dass am 7. Pessachtage alle Arbeit untersagt sein solle. Geiger meint, diese Correctur müsste sehr spät vorgenommen worden sein, da noch R. Ismaël die alte Leseart gehabt haben soll. Wir müssen aber dem entschieden widersprechen, dass noch in so später Zeit eine tendentiöse Aenderung des Textes der heiligen Schrift vorgenommen worden sei, die dann auch von den Massoreten aufgenommen wurde. Schon zur Zeit des Josephus wurde bei den Juden allgemein angenommen, dass Niemand je gewagt hat, an den heiligen Büchern durch Zusätze, Auslassungen oder anderweitige Aenderungen sich zu vergreifen (Jos. c. Ap. I. 8), und wer nur einige Blätter des Talmuds gelesen hat, weiss es, welchen Zwang unsere Weisen oft anwenden, um schwierige Bibelstellen zu erklären oder Widersprüche auszugleichen, obwohl sie durch eine kleine Correctur jede Schwierigkeit hätten beseitigen können, und hier sollte man so ohne Weiteres ein Wort gestrichen haben in einer Stelle, die nach dem oben S. 21 f. Bemerkten selbst mit dem כל gar keinen Anstoss dargeboten hätte! Es ist ausserdem nicht glaublich, dass man sich je zur Streichung des כל veranlasst gesehen hätte, da doch dieses Wörtchen zu keiner Uebertretung eines Verbotes, sondern nur höchstens zu einer strengern Feier des Festes hätte führen können, was doch keineswegs geschadet hätte. Sah man aber in dieser Stelle einen Widerspruch mit Exod. 12. 16, so würde man sich mit der Streichung des כל nicht begnügt und lieber Zusätze wie der Samarit. und die 70 gemacht haben; man hätte sich doch gewiss zu einem erklärenden Zusatze leichter entschlossen, als zur Streichung eines Wortes im Texte der heiligen Schrift. Wir glauben daher umgekehrt, unsere massoretische Leseart für die ursprüngliche, das כל aber für einen in sehr alter Zeit von Antitraditionariern gemachten tendentiösen Zusatz erklären zu dürfen. Wir haben gesehen, dass schon die 70 gegen eine Meinung ankämpfen, welche das השבת in Lev. 23, 11 für den letzten Feiertag hält. Von wem diese Ansicht damals vertreten wurde, können wir heute nicht mehr erforschen: der Syrer hat jedenfalls diese Erklärung nicht zu allererst ausgesprochen. Diejenigen nun, die dieser Ansicht folgten, erklärten den siebenten Pessachtag als Sabbath. Vielleicht behaupteten sie, dieser siebente Festtag sei ebenso heilig zu halten, wie der

siebente Wochentag. Gewiss sahen diese, wie in neuerer Zeit Knobel (s. oben S. 21) in Deut. 16. 8 eine Stütze für ihre Ansicht. Bei keinem Festtag wird in Deut. ein Arbeitsverbot gegeben, nur der siebente Pessachtag ist dadurch ausgezeichnet. Dies war ihnen ein Beweis, dass dieser Festtag von der Schrift als Sabbath betrachtet wird. Nur war das Eine anstössig, dass hier nur eine מלאכה zu thun untersagt wird, während am Sabbath כל מלאכה nicht gethan werden darf (Deut. 5. 14). Darüber halfen sie sich aber einfach hinweg, indem sie in Deut. 16, 8 das כל anfangs vielleicht nur sich hinzudachten, später aber hinzuschrieben. Dass in Lev. 23. 8 und Num. 28, 25 am siebenten Tage des Mazzothfestes nur jede מלאכת עבודה verboten wird, genirte gar nicht; manche erklärten in alter Zeit das מלאכת עבודה derart, dass es auch beim Sabbath und Versöhnungstag stehen dürfte, wie dies die in Raschi zu Lev. 23, 7 citirte Auffassung des Siphra hinlänglich beweist und noch mehr bewiesen wird durch den Umstand, dass gerade der Syrer auch beim Versöhnungstag, in Num. 29, 7. in seiner Uebersetzung מלאכת עבודה wiedergibt (vgl. das.). Noch weniger stand Exod. 12. 16 im Wege, da bei der Promulgation dieses Gesetzesabschnittes das Gebot von Sabbath noch nicht gegeben war. Man fand es daher nur für nöthig, in Deut. 16. 8 das kleine Wörtchen כל hinzuzufügen. Ein solcher tendentiös corrigirter Text lag auch der 70 und dem Samaritaner vor, die dann wieder, um ihre Ansichten über die Omer-Zeit zur Geltung zu bringen, andere Zusätze machen mussten (עבודה. πλὴν ὅσα ποιηθήσεται ψυχῇ). Der Syrer fand es natürlich in seinem Interesse, den Zusatz כל beizubehalten. Zum Glücke aber haben die alten correctesten Handschriften, welche die Massoreten benutzten und denen auch die Targumim und die Vulgata gefolgt sind, die ursprüngliche Leseart uns aufbewahrt und hat der Syrer dadurch, dass er השבת mit dem יומא טבא אחרנא identificirte, uns das Geheimniss der Textfälschung verrathen.

Zu Seite 18.

†) Ezechiel 45, 20 hat mehreren Kritikern zu ihrer Hypothese herhalten müssen. Jeder wollte aus dem „siebenten Nissan“, dem er dort begegnet zu haben glaubte, etwas Anderes machen. Nach Hitzig und Knobel (l. c.) soll er als Sabbath ausgezeichnet worden sein, George (die ältern jüd. Feste S. 29.) und Wechsler (in Geigers Jüd. Zeitschr. II. S. 113 ff.) halten ihn für einen Ezechiel'schen Versöhnungstag, und Geiger (Jüd. Zeitschr. III. S. 180) will in ihm einen siebenten Tag eines Mazzothfestes erkennen, das am Neumond des Abib beginnen soll. Alle haben aber vergessen, sich die Frage vorzulegen, ob überhaupt Ezechiel von einem „siebenten Nissan“ je gesprochen hat. Betrachten wir die Stelle im Zusammenhange (Ez. 45. 18; 20; 21). Sie lautet folgendermassen: „So spricht Gott der Herr: Im ersten, am ersten des Monats sollst du einen jungen Farren nehmen und das Heiligthum entsündigen. — Und so sollst du thun בשבעה בחדש wegen derer, die aus Irrthum und durch Verführung gesündigt haben, und sühnet das Haus. — Im ersten, am vierzehnten des Monats sei euch das Pessach, ein Fest von sieben Tagen, Mazzoth sollen gegessen werden.“ Spricht nun Ez. mit den Worten בשבעה בחדש vom siebenten Nissan? Der Talmud (Menachoth 45 a) will davon nichts wissen und deutet diese Worte lieber midrasch-artig. In der That hat es manche Bedenken mit der Annahme, dass Ez. den 7. Nissan auszeichnen wollte. 1) Muss es auffallen, dass der Prophet anordnet, an einem Tage, der nach dem pentateuchischen Gesetze keine besondere Bedeutung hat, eine Entsündigung des Tempels vorzunehmen. Wenn auch Ez. so manche Vorschriften hat, die mit dem Pentateuch in Widerspruch zu stehen scheinen, so haben sie doch wenigstens die Eigenthümlichkeit, dass sie sich an das pentateuchische Gesetz anlehnen; dass dieser Prophet aber einen bestimmten Tag auszeichnen sollte, von dem in der ganzen Thora gar nicht gesprochen wird, dürfte wohl keine Analogie für sich haben. 2) Hätten wir hier nicht בשבעה בחדש sondern בשבעה לחדש erwartet. Im Buche Ez. kommen sehr oft Zeitangaben vor, und da wird immer, ohne auch nur eine einzige Ausnahme, der Monatstag mit לחדש und nicht mit בחדש verbunden. Die Verbindung des Tagesdatums mit בחדש dürfte überhaupt in der ganzen Bibel äusserst selten anzutreffen sein; sollte nun gerade unsere Stelle zu diesen wenigen Ausnahmen gehören? 3) Noch mehr wird man gegen die gewöhnliche Auffassung Verdacht schöpfen, wenn man den folgenden Vers (V. 21) liest und sieht, dass der Prophet, um den 14. Nissan zu nennen, die Worte בראשון בארבעה עשר יום לחדש gebrauchen muss. Wozu hier die Wiederholung des בראשון? Wurde unmittelbar vorher der siebente Nissan בשבעה בחדש genannt, so hätte es ja genügt, den 14. desselben Monats, durch בארבעה עשר בחדש zu bezeichnen. Diese Wiederholung des bereits in V. 18 erwähnten בראשון zeigt ja augenscheinlich, dass inzwischen in V. 20 nicht vom ersten, sondern von einem andern Monat die Rede war. 4) In dieser Meinung bestärken uns noch die 70. Diese übersetzen V. 20 mit den Worten: καὶ οὕτω ποιήσεις ἐν τῷ μηνὶ τῷ ἑβδόμῳ· μιᾷ τοῦ μηνὸς κ. τ. λ. So viel ist nun gewiss, dass die 70 das בחדש als „Neumond“ (μιᾷ του μηνός) gefasst haben. Anstatt בשבעה mögen sie vielleicht בשביעי gelesen haben; wir stehen aber auch nicht an, die Cardinalzahl בשבעה im Sinne einer Ordnungszahl zu nehmen (vgl. Gesen. § 120. 4, Ewald

§ 287 k, auch Ben Seeb § 136, und mit den 70 V. 20 zu übersetzen: Und so sollst du thun im siebenten (Monat), am Neumond, und sühnet das Haus. Das Fest des 1. Tischri wurde auch חדש genannt. „Blaset am Neumond (בחדש) die Posaune“, heisst es in Ps. 81, 4, wo nach Targ., dem Talmud und den alten jüdischen Commentatoren der Neumond das Fest des ersten Tischri ist. (vgl. auch Fürst, Hebr. und Chald. Handwörterb. s. v. כסא). Auch Philo (de sept. et fest.) nennt dasselbe ἱερομηνία. Ezechiel hat also auch mit בחדש das Neujahresfest gemeint. So viel steht nun jedenfalls fest, dass im V. 20 nicht vom siebenten Nissan, sondern vom ersten Tischri die Rede ist. Sowie mit dem Nissan das gottesdienstliche Jahr begann, so war der erste Tischri der Anfang des ökonomischen Jahres. (S. oben S. 11). In beiden Monaten waren ausserdem grosse Feste, im Nissan das Pessach und im Tischri das Hüttenfest. Der Prophet Ez. befiehlt nun zuerst V. 18, am ersten Nissan, als am Anfange des Jahres, den Tempel zu entsündigen. Darauf gebietet er V. 20 dieselbe Ceremonie auch für den Anfang des ökonomischen Jahres, den ersten Tischri. Sodann gibt er Vorschriften über die grossen Feste und spricht zuerst V. 21 vom Feste des Nissan, wobei das בראשון wiederholt werden muss, indem unmittelbar vorher vom siebenten Monat die Rede war. Es werden dann VV. 22—24 die Opfer für das Pessachfest angeordnet und zuletzt endlich V. 25 dieselben Opfer für das Fest des Tischri, das Hüttenfest, vorgeschrieben. Der erste Tischri entspricht ebenso dem ersten Nissan, wie das Fest des Tischri dem Feste des Nissan. Nach dieser Auseinandersetzung dürfte die Stelle Ez. 45, 20 nicht mehr als Stütze für die Hitzig'sche Hypothese zu gebrauchen sein.

Zu Seite 36.

g) Die Erwähnung des Sabbaths Lev. 23, 3 haben Knobel (Comment.), Hupfeld (de primit. etc. part. II u. A. auffallend gefunden und deshalb die VV. 3—4 für eine Interpolation erklärt. Andere wie Keil u. Bachmann haben auch nur ungenügend die Schwierigkeit, welche die Stellung der beiden VV. bietet, zu lösen vermocht. Doch hat bereits Nachmanides zu dieser Stelle eine Bemerkung gemacht, welche alle Bedenken der Kritiker beseitigt, und wenn letztere die Worte dieses alten Commentators beachtet hätten, so würde es ihnen gewiss nicht in den Sinn gekommen sein, die beiden Verse zu beanstanden, zumal, da sie selbst zugestehen, dass dieselben Sprache und Ausdrucksweise der sogen. Grundschrift haben. Nach Nachmanides hat es mit dem Sabbathgesetze an unserer Stelle dieselbe Bewandtniss wie mit dem Exod. 35, 2—3 enthaltenen Sabbathgesetze. Exod. 35, 1 heisst es: „Moses versammelte die ganze Gemeinde und sagte ihr: dies sind die Dinge, die der Ewige zu thun befohlen hat.“ Dieser Vers ist offenbar die Ueberschrift zu dem VV. 5—19 mitgetheilten Befehle zur Anfertigung der Stiftshütte, nicht aber zum unmittelbar darauffolgenden Sabbathgesetze VV. 2—3, denn in diesem wird nicht geboten, etwas zu thun, sondern im Gegentheil keine Arbeit zu verrichten. Das Sabbathgesetz VV. 2—3 ist vielmehr eine Parenthese, die nach der Ueberschrift zum Befehle über die Stiftshütte eingeschaltet wurde und, wie schon Mechilta zur Stelle erklärt, den Zweck hatte, die Beobachtung des Sabbaths auch für die Zeit der Verfertigung der Stiftshütte einzuschärfen. Selbst die Arbeit am Heiligthum, will die Schrift lehren, soll nur sechs Tage gethan, am Sabbath aber eingestellt werden. Nachdem jedoch durch den nöthigen längern Zwischensatz (VV. 2—3) V. 1 von dem eigentlichen Vortrage getrennt worden, musste V. 4 die Ueberschrift in Kürze wiederholen, und so kommt es, dass der Befehl VV. 5—19 zwei an Inhalt gleiche Ueberschriften hat, V. 1 und V. 4, zwischen welchen das Sabbathgesetz als Parenthese steht. Ganz dasselbe, meint Nachmanides, ist am Anfange von Lev. 23 der Fall. V. 2 ist die Ueberschrift zu den Festtagsgesetzen VV. 5—43. Die Festtage sind zum Theil auch Sabbathe; da diese jedoch auch zur Freude bestimmt sind, so wurde an denselben alle Arbeit, die zur Bereitung der Speisen gehört, erlaubt und nur die Dienstarbeit untersagt. Dies könnte leicht zu dem Irrthume Veranlassung geben, dass man auch dann, wenn dieser Festtag gerade auf den Wochensabbath trifft, der festlichen Freude halber die Bereitung der Speisen für erlaubt halten würde. Deshalb wird nach der Ueberschrift der Festtage das Sabbathgesetz V. 3 als Parenthese eingeschaltet, um zu lehren, dass dasselbe durch die Festtage nicht alterirt wird. Auch während der Festeszeit darf nur sechs Tage gearbeitet werden, am siebenten Tage jedoch (wenn auf diesen auch ein Festtag trifft) ist hochheilige Ruhe שבת שבתון und Ausrufung der Heiligkeit מקרא קדש (wegen des Festtages); keinerlei Arbeit darf an demselben verrichtet werden, er ist ein Sabbath dem Ewigen. Diese längere Parenthese veranlasste aber auch hier, wie in Exod. 35, eine kurze Wiederholung der Ueberschrift, V. 4, so dass die Festtagsgesetze VV. 5—43 mit zwei an Inhalt gleichen Ueberschriften, V. 2 und V. 4, versehen sind, zwischen denen das Sabbathgesetz eingeschaltet ist. Nach dieser Erklärung des Nachmanides ist es klar, dass unser Festtagsgesetz den Ausdruck השבת für ungenügend hält, um den Wochensabbath zu bezeichnen, vielmehr besonders betont, dass an diesem שבת שבתון zu beobachten sei. Wir haben hier die Worte des Nachmanides in extenso mitgetheilt, weil wir zu unserm Bedauern gesehen haben, dass die neuern Exegeten diese treffliche, alle Angriffe der Kritik auf unsere Stelle mit einem Schlage vernichtende Bemerkung ganz unbeachtet liessen.

Zu Seite 51.

h) Von der Voraussetzung ausgehend, dass die in Lev. 23, 18—19 für das Wochenfest vorgeschriebenen Ganzopfer und Sündopfer die allgemeinen Festopfer seien, die erst in Num. 28 behandelt werden, erklärt Knobel, dem noch viele Andere beistimmen, die Worte שבעת bis להבאת für eine Interpolation und nicht zur sogenannten Grundschrift gehörend: ursprünglich soll es hier geheissen haben: והקרבתם על הלחם שני כבשים בני שנה לזבח שלמים. Seine Gründe sind folgende: a) will die Grundschrift hier die allgemeinen Festopfer nicht behandeln, sondern erst Num. 28—29 ein Verzeichniss derselben geben. b) stimmt die Angabe hier mit Num. nicht überein, indem dort 7 Schafe, 2 Stiere und ein Widder, hier aber 7 Schafe, ein Stier und zwei Widder vorgeschrieben sind. Knobel nimmt deshalb an, der Ergänzer hätte diese Bestimmung in einer andern Urkunde vorgefunden, und sie wegen ihrer Abweichung von der Grundschrift auf die Begleitopfer der Brote bezogen und hier eingeschaltet. Nun beweisen aber, wie Jeder leicht einsieht, die Argumente Knobels keineswegs dessen Behauptung, sondern nur, dass seine Voraussetzung, es seien hier die allgemeinen Opfer vorgeschrieben, falsch, und dass vielmehr hier nur von den Begleitungsopfern der Brote die Rede ist. Wenn Manche die Cumulation dieser Opfer auffallend finden, so bemerken wir nur, dass die mit den Broten zu bringenden Opfer eigentlich die Erntefestopfer sind, welche doch im Vergleich mit den Opfern des Früchteeinsammlungs-Festes (Num. 29, 13 ff.) nur als eine geringe Gabe betrachtet werden müssen. Dass aber die Ansicht Knobels falsch ist, beweisen folgende Gründe: 1) Lehrt die jüd. Tradition im Siphra, Mischnah Menachoth IV, 2—3 und ebenso Josephus, Ant. 3, 10, 6, dass am Wochenfeste 3 Stiere, 3 Widder, 14 Schafe als Ganzopfer, 2 Böcke als Sündopfer und 2 Schafe als Friedensopfer dargebracht wurden, (bei Jos. findet sich nur der Irrthum 2 Widder statt 3 Widder, wahrscheinlich schwebten Jos. die Opfer des ersten Tischri vor, die allerdings 3 Stiere und 2 Widder waren). Die Praxis während des zweiten Tempels hat demnach nur die Opfer in Num. für allgemeine Festopfer, die in Lev. aber für Begleitungsopfer der Brote angesehen. 2) Wäre es auffallend, wenn nach der sogen. Grundschrift zusammen mit den zwei Broten gar kein Ganzopfer dargebracht würde, während dem Omer wenigstens ein Ganzopfer beigefügt wird. (vgl. Kurtz, Altt. Opfercultus S. 311) 3) Falls eine Urkunde des Ergänzers beim Wochenfeste von der Grundschrift abgewichen wäre, so würden wohl bei einem andern Feste ebenfalls Abweichungen in derselben vorgekommen sein, und es wäre unbegreiflich, warum gerade bei Schabuoth eine Interpolation gemacht wurde. 4) Die Vorschrift קדש יהיו לה׳ לכהן in V. 20 soll offenbar einen Gegensatz bilden zu den Worten יהיו עולה לה׳ in V. 18; dieser Vers kann demnach nicht erst später interpolirt worden sein. 5) In V. 20 heisst es: Und es schwinge der Priester sie (אתם) mit den zwei Erstlingsbroten vor dem Ewigen, mit den zwei Schafen nämlich (sollen die Brote geschwungen werden). Der letzte Zusatz על שני כבשים will gewiss nur genauer bestimmen, dass das אתם nur auf die im vorigen Verse zuletzt genannten zwei Friedensopfer-Schafe, nicht aber auf alle vorher erwähnten Opfer zu beziehen sei. Wären aber in der Grundschrift blos diese zwei Schafe vorgeschrieben gewesen, so würden die Worte על שני כבשים in V. 20 ganz überflüssig sein. 6) Wäre es nicht einzusehen, warum der Ergänzer, der zu den beiden Schafen der Grundschrift noch andere Begleitungsopfer hinzugefügt haben soll, diese Opfer nicht ebenfalls zusammen mit den Broten schwingen lässt. 7) Endlich wenn der vermeintliche Ergänzer, der doch nach den Kritikern jedenfalls zur Zeit des ersten Tempels gelebt haben soll, und demnach mit den Opfergebräuchen vertrauter gewesen sein müsste, als wir heutzutage, die 7 Schafe, einen Stier und 2 Widder zu Ganzopfern, einen Bock zum Sündopfer, und 2 Schafe zu Friedensopfern nicht für zu viel hielt, den zwei Broten als Begleitungsopfer zu dienen, so dürfen wir es auch nicht. Wir haben daher nicht erst nöthig, einem Ergänzer die Hinzufügung dieser Opfer zuzuschreiben, sondern können sie als ursprünglich vom Gesetze als Begleitungsopfer der Brote vorgeschrieben betrachten. Dass aber die Thora zweierlei Opfer für das Wochenfest anordnet, beweist nur die doppelte Bedeutung dieses Festes als Erntefest und als Gedächtnissfest der Offenbarung am Sinaj.

BERICHTIGUNGEN

Seite	Zeile		statt	lies
Seite 3	Zeile 2	v. u.	statt Meon	lies Meor.
„ 9	„ 8	„ „	„ Rauke	„ Ranke.
„ 13	„ 2	v. o.	„ Pascha	„ Pessach.
„ 15	„ 10	v. u.	„ Altar-Opfer	„ eine Opfer.
„ 48	„ 21	v. o.	„ ihnen	„ ihm.

Bericht des Curatoriums.

Mit dankbarem Aufblicke zum Allerhöchsten erstattet das Curatorium des Rabbiner-Seminars den ersten Jahres-Bericht, eine Rückschau auf die Entstehung des Instituts haltend, die von Neuem zur Wahrheit werden lässt, dass Gottes Beistand auch selbst bei den ungünstigsten finanziellen Zeiten und Verhältnissen dem Werke nicht fehlt, welches in reinster Absicht unternommen, zur Förderung des religiösen Lebens, der Erkenntniss der biblischen und talmudischen Literatur wie der übrigen Zweige der jüdischen Wissenschaft dienen soll. Die Entstehungs-Geschichte enthält zugleich ein ehrendes Zeugniss für alle Diejenigen, welche ihre moralische und materielle Unterstützung dem Werke geliehen, und durch vereinte Kräfte es begründet haben. Die besondere Gnade, welche die gütige Vorsehung unserem Unternehmen bereits angedeihen liess, wird das Curatorium um so mehr anspornen, derselben immer würdiger zu werden. Möge aber auch bei unseren Glaubensbrüdern die Bitte Erhörung finden, dass alle Diejenigen, denen die Erhaltung des höchsten Lehrerthums in Israel auf unverfälschter Grundlage der angestammten Religion am Herzen liegt, diesem neuen Baue ihre thätige Theilnahme fort und fort zuwenden mögen.

Vielfache Beobachtungen und Erfahrungen, die der mitunterzeichnete Dr. Hildesheimer während eines Vierteljahrhunderts im lehrenden Verhältnisse und Umgange mit einer grossen Zahl von strebsamen Jüngern der talmudischen Wissenschaften gewonnen, liessen ihn schon lange die Creirung einer vollständig organisirten Lehranstalt zur Heranbildung von Rabbinern als ein unabweisbares Bedürfniss erkennen. Nach der Aufnahme seiner Lehrthätigkeit in Berlin, wo es ihm ebenfalls gelang, eine Schaar von jungen Studirenden um sich zu sammeln, wurde die Ueberzeugung von der Nothwendigkeit einer solchen Pflanzstätte in ihm um so mehr befestigt, je mehr ihm die Gefahren bekannt waren, die sich Jünglingen, die hierher kamen, um sich für den Beruf eines Rabbiners vorzubereiten, gleich beim Beginne ihrer Studien entgegenstellten. Sie fanden hier, in dem Concentrations-Punkte alles Wissens und geistigen Schaffens, wohl alle Wege und Mittel zur wissenschaftlichen Ausbildung, aber keine Anstalt für die, welche der Rabbiner-Beruf streng und unerlässlich fordert, und welche nur im steten Umgange mit solchen Lehrern erreicht werden kann, denen das Hochziel des Judenthums darin besteht, nicht allein ללמוד וללמד, zu lernen und zu lehren, sondern auch „לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התורה, zu halten, zu vollführen und zu bestätigen alle Worte der heiligen Lehre."

Hierdurch musste den Jünglingen ein schwerer Kampf mit der Ueberzeugungstreue, die sie aus dem elterlichen Hause und der ersten Schule mit dem Vorsatze mitgebracht, sie keineswegs hier zu verlieren, vielmehr dauernd zu befestigen, erwachsen, wovon ja

der thatsächlichen Beweise leider so viele bekannt sind! Viele der ernst forschenden Jünger der jüdischen Wissenschaft kamen zum Dr. Hildesheimer, schilderten ihm wiederholt die Gefahren, die ihrer warteten, und den geistigen Kampf, in den sie sich ohne den wahrhaft religiösen Führer bei ihrem vielfach verzweigten Studiengange hineingestellt sahen.

Diese Klagen waren entscheidend, das längst tief im Herzen empfundene und im Geiste erkannte Bedürfniss zu realisiren. Er ergriff im Ijar 5632 die Initiative, und wandte sich zunächst an zehn hervorragende Persönlichkeiten in den verschiedenen Theilen Deutschlands, setzte ihnen näher auseinander, wie die Nothwendigkeit, gerade in Berlin, der Metropole und für den jüdischen Studenten fast unumgänglichen Universitätsstadt, eine Pflanzstätte für jüdisches Wissen im Sinne und im Geiste unserer Ueberlieferungen zu begründen, nicht mehr abzuweisen sei: und, indem er ihnen zugleich die Grundzüge für die Herstellung eines solchen Instituts mittheilte, bat er, rathend und helfend einzutreten. Es sprachen sich alle diese Männer mit Begeisterung für die Realisirung des Planes aus, dass nämlich in Berlin eine Anstalt begründet werde, welche, auf dem Boden des gesetzestreuen Judenthums stehend, die heranzubildenden Rabbiner vor Allem mit einer gründlichen und umfassenden Kenntniss des biblischen und talmudischen Schriftthums und der daraus hergeleiteten Ritualnormen auszustatten verbürgt, welche ferner ihre Hörer in allen den Disciplinen der jüdischen Wissenschaft ausbildet und zur selbstständigen Productivität erzieht, deren Studium eine Forderung der heutigen Zeitbildung ist, und welche endlich auch die religiöse Erziehung ihrer Hörer anstrebt. Es konnte bei der grossen Tragweite des Werkes nicht fehlen, dass Männer sich bereit fanden, die Agitation für die Möglichkeit einer Ausführung in Händen zu nehmen. Die Unterzeichneten traten, vertrauensvoll auf des Höchsten Beistand blickend, zu einem nunmehr nothwendig gewordenen Central-Comité zusammen, ihm zur Seite bildeten sich bald darauf in fünf Städten Local-Comité's, welche die Propaganda localiter wesentlich förderten, und einen grossen Theil zur Förderung des Werkes beitrugen. Ihr Vertrauen hatte sie nicht getäuscht. Ein Aufruf des Central-Comité zur Beisteuer für die nöthigen Fonds resp. Jahresbeiträge hatte sofort die grossartigsten Resultate; der erste Aufruf hierfür und der Bericht vom 1. Mai 1873 konnten bereits ausser nicht unerheblichen Zuwendungen von Effecten und Werken für die Bibliothek ca. 20,830 Thlr. für den Fonds, und ca. 5500 Thlr. jährliche Beiträge nachweisen, und der vom 1. October von letzterem ca. 6100 Thlr. Ein so thätiges, opferfreudiges Zusammenwirken hervorragender Männer, zumeist der deutschen, aber zum grossen Theil auch der ausserdeutschen Judenheit, musste ermuthigend auf die Unternehmer wirken, und näher an die Ausführung gehen lassen. In reiflicher, theils schriftlicher, theils mündlicher Berathung wurde das Statut vereinbart, in demselben zugleich die Lehrgegenstände des Seminars specificirt, für die rechtzeitig die Docenten gewählt wurden, um ihnen in der Zwischenzeit bis zur Eröffnung des Seminars Zeit und Gelegenheit zu geben, sich für die einzelnen Disciplinen gehörig vorzubereiten. Ein geeignetes Grundstück (Gipsstr. 12a) wurde unter recht günstigen Bedingungen erworben, um dem Institute eine bleibende Stätte zu sichern. Zur Erreichung der Rechte einer juristischen Person wurden die nöthigen Schritte bei den betreffenden Behörden gethan, sie waren durch den Allerhöchsten Erlass vom 29. November 1873, welcher dem Seminar die Corporations-Rechte verleiht, von dem glücklichsten Erfolge gekrönt. — In Folge des Statuts fungiren die Unterzeichneten, statt wie bis dahin als Central-Comité, nunmehr unter dem Titel Curatorium, und zeichnen als solches.

Das grosse Werk war nach einer Vorbereitung von kaum zwei Jahren materiell und organisatorisch zu einer so glücklichen Entwickelung geführt worden, dass man ernstlich an die Eröffnung denken konnte.

Mit nicht geringerer Befriedigung können wir auch auf die innere Entwickelung zurückblicken, über die wir (S. 63 ff.) gemäss § 14 des Statuts den Bericht des Herrn Rectors folgen lassen.

Das Curatorium hatte das Glück, zu den Docenten, die nicht allein für die ihnen zu übergebenden Disciplinen die erforderliche Fähigkeit besitzen, sondern auch in ihrem religiösen Lebenswandel der studirenden Jugend ein mustergültiges Vorbild sein mussten, dem Rector vollständig gleichartige Lehrkräfte zur Seite zu berufen. Es berief die Herren Dr. Hoffmann und Dr. Berliner. Ersterer, viele Jahre hindurch Hörer des Dr. Hildesheimer, hatte nach Absolvirung seiner Universitäts-Studien mehrere Jahre hindurch, bis zu seiner Berufung an unser Institut, als Lehrer an der Realschule der jüdischen Religionsgenossenschaft in Frankfurt a. M. fungirt. Ihm wurde vorzüglich der cursorische Talmud-Vortrag, die glossatorische Disciplin und die Bibel-Exegese übertragen.

Dr. Berliner, durch seine mehrfachen veröffentlichten Arbeiten in den weitesten Gelehrtenkreisen rühmlichst bekannt, wurde vozüglich für Literaturgeschichte, Midraschim, Responsen und halachische Decisoren des Mittelalters gewonnen, wobei seine Forschungen in den Bibliotheken Italien's, die ihm durch die Munificenz der Staatsbehörden ermöglicht wurden, eine geeignete Verwerthung für die Aufhellung mancher dunkeln Partien in der Literatur finden. Dieses Lehrercollegium wird nach dem Berichte resp. Vorschlage des Rectors schon im nächsten October durch den Eintritt des Herrn Dr. Barth erweitert werden, wodurch die Lehrthätigkeit im Institut sehr wesentlich erhöht werden wird.

Nach diesen Vorbereitungen waren wir im Stande, durch Circulair vom 27. September v. J. zur Eröffnung des Rabbiner-Seminars am 22. October einzuladen. Es war in der That ein denkwürdiger Tag, א' דר"ה מרחשון, an dem die Feier der Eröffnung im grossen Saale der „Gesellschaft der Freunde" stattfand. Die hohen Regierungs- und Verwaltungskreise erhöhten die Feier durch Deputirung der hochgestellten Persönlichkeiten, des Wirklichen Geheim. Ober-Regierungsraths, vortragenden Rathes und Directors im Ministerium der geistl., Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten, Herrn J. Greiff, des Geheim. Regierungsrathes und vortragenden Rathes im Ministerium des Innern, Dr. Forch, und des Provinzial-Schulraths Dr. Klix. Auch durch ehrenvolle Folgeleistung der Einladung des Curatoriums Seitens Einiger und Dreissig, welche zur Mitfeier dieses denkwürdigen Tages aus der Ferne direct hergekommen, wurde die Festfreude nicht wenig erhöht. Das Programm der Eröffnungsfeier war folgendermassen:

Nach Intonirung gewählter Psalmverse begann der Rector des Seminars, Dr. Hildesheimer, die Eröffnungsrede, die wir in Beilage im Abdrucke folgen lassen, weil sie so recht eingehend Wesen und Tendenz des Instituts beleuchtet. Hierauf sprach das Mitglied des Comité's, Landrabbiner Dr. S. Cohn aus Schwerin, von dem Hause, das errichtet worden, damit von ihm das Gesetz hinausgetragen werde über die weite Erde, von den Männern, deren thätige opferfreudige Theilnahme an der Schöpfung dieses Werkes ein so bedeutsames und erhebendes Zeichen dieser unserer Zeit sei. Er sprach endlich noch zu den Jüngern, die hier ihre geistige Nahrung suchen, dass sie einst als Behüter und Wächter der Gotteslehre und auch ausgerüstet mit Wissenschaft in's Leben treten, wie einst die Glieder des Synhedrion, die auf beiden Gebieten heimathlich bewandert waren.

Nach ihm sprachen der mitunterzeichnete Emanuel Schwarzschild von der Geschichte der Culturbewegung seit Mendelsohn und von den Kämpfen, welche die Gesetzestreuen in den letzten Decennien zu bestehen hatten, sowie von der Hoffnung, welche das glaubenstreue Judenthum an die Anstalt knüpfe. Endlich sprach Stud. phil. M. Cahn im Namen der Aspiranten, indem er ein Bild des bisherigen planlosen Herumirrens derer entwarf, welche den Boden der Gotteslehre und der wissenschaftlichen Forschung betreten hatten. Mit Vertrauen und Zuversicht wollen nunmehr die Jünger ihre Zukunft den Leitern dieser neuen Bildungsstätte überantworten. Mit bewegtem Herzen sprach hierauf der Rector das Gebet für den Landesherrn, dem die ganze Versammlung stehend mit gehobener Andacht folgte. Der Schluss der Feier wurde noch durch ein inzwischen eingegangenes eigenhändiges Schreiben Sr. Excellenz des Cultus-Ministers Dr. Falk verherrlicht, das vollständig mitzutheilen wir nicht unterlassen können. Es lautet:

BERLIN, 21. October 1873.

Euer Wohlgeboren

benachrichtige ich ergebenst, dass ich durch ein Unwohlsein genöthigt bin, wie gestern so auch heute mich im Hause zu halten, und daher der Einweihungs-Feier nicht beiwohnen kann. Mein Wunsch, dass die Anstalt gedeihe, ist darum nicht minder lebhaft. In vorzüglicher Hochachtung

Euer Wohlgeboren

ergebener

Falk.

Herrn Rabbiner Dr. Hildesheimer
Cito. Wohlgeboren.

Auch Se. Exc. der Geh. Staats-Minister und Minister des Innern, Graf Eulenburg, sowie Ihre Hochwohlgeboren die Herren Polizei-Präsident v. Madai, Oberbürgermeister Hobrecht und Herr Stadtverordneten-Vorsteher Kochhann beehrten das Curatorium bei Gelegenheit der Einweihung mit sehr ehrenden Schreiben und dem Ausdruck innigster Theilnahme für das Gedeihen der Anstalt, welche durch eine ausserordentlich grosse Anzahl von Briefen und Telegrammen von Rabbinen und Privaten des In- und Auslandes damals ebenfalls bekundet wurde.

An die eigentliche Eröffnungs-Feier schloss sich unmittelbar ein סיום-Mahl an, bei Gelegenheit des vom Rector am Schlusse des vorausgegangenen Semesters in der derzeitigen Rabbinerschule beendeten Tractats נדה, und abgehalten im kleinen Saale der Gesellschaft der Freunde. Zu demselben waren vom Curatorium eingeladen sämmtliche לומדי תור' hieselbst, ferner die Vorstände des בית המדרש, der חברת הש"ס und der Adass Jisroel, sowie alle aus anderen Orten bei der Feier Angemeldeten, und alle בחורים des Dr. Hildesheimer. Dieselbe war ב"ה eine ächte סעודת מצוה durch eine so grosse Anzahl von צדיקים ותלמידי חכמים מופלגים, wie man solche sehr selten vereinigt findet, gewürzt durch deren geist- und lehrreiche דברי תורה, an welche sich auch viele begeisterte und begeisternde Reden von Privaten anschlossen, weihevoll gehoben durch den denkwürdigen Act, von dem man eben in vollster Begeisterung gekommen.

Tags darauf begann sofort die ernste Arbeit der Lehrthätigkeit im Seminar, worüber im Berichte des Rectors das Weitere mitgetheilt ist.

Indem wir hierauf verweisen, wollen wir die Aufmerksamkeit der Freunde unseres Institutes ganz besonders auf die in dem Berichte ausgesprochenen „Wünsche“ lenken, und hoffen, dass dieselben recht bald und recht ergiebig Erhörung finden werden.

Es ist uns tiefgefühltes Bedürfniss, den Herren Professoren der Berliner Universität, Herrn Dr. Dieterici und Dr. Wetzstein für die in uneigennützigster Weise im Seminar gehaltenen Vorlesungen den innigsten Dank abzustatten. Wohl wissen wir, dass diesen Koryphäen der Wissenschaft das Bewusstsein, eine Anzahl strebsamer Jünglinge in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen gefördert zu haben, genügt; mögen dieselben dennoch den Dank der vielen Hunderte, von den Unterzeichneten vertretenen Vereinsmitglieder wie der vielen andern Freunde des Instituts entgegennehmen, und demselben auch ferner ihre intellectuelle Mitwirkung angedeihen lassen.

עד הנה עזרונו השם וכצפרים עפות כן יגן עלינו בכח שלוני א"כי"ר

BERLIN, im Ellul 5634.

Das Curatorium.

Bericht des Rectors an das Curatorium.

Geehrtes Curatorium!

In Erledigung meiner statutengemässen Berichterstattung beschränke ich mich streng auf die Zeit des ersten Jahrganges, der am 1. Tage Marcheschwan (22. Oct.) v. J. begann, und, mit alleiniger Unterbrechung der grossen Schulferien, welche, aus Opportunitätsgründen, statt der Universitätsferien gegeben wurden, bis ערה הבעל eingehalten werden wird.

Einem Wohllöbl. Curatorium kann ich über die Entwickelung des ersten, für jede neue Schöpfung bedeutungsvollsten, fast entscheidenden, Jahres das Erfreulichste berichten.

Docenten und Hörer wetteiferten in dem Bestreben pünktlichster und freudigster Pflichterfüllung, und es bildete sich bald eine innige Annäherung zwischen denselben, die die eigentliche Lehrthätigkeit wesentlich ergänzt und verwerthet.

Ausser den angekündigten Disciplinen wurde, wie Sie aus beifolgenden Semestral-Plänen ersehen, noch vom Herrn Professor Dieterici in beiden Semestern, vom Herrn Professor Wetzstein im letzteren Semester ein Colleg gelesen. — Diese von so hervorragenden Männern der Wissenschaft dem Seminar uneigennützigst gewidmete Thätigkeit verdient unsern innigsten Dank.

Der Erfolg in allen Disciplinen kann als ein recht befriedigender, der zu den besten Hoffnungen berechtigt, bezeichnet werden.

Durch den demnächstigen Eintritt des Herrn Dr. Barth wird die Lehrthätigkeit am Seminar bedeutend erweitert, und zwar:

a) werden wir neben den, mehr für die reiferen Hörer berechneten Vorlesungen, des Herrn Professor Dieterici noch eine besondere Vertretung der Orientalia in unserem Institut selbst haben;

b) wird die Bibel-Exegese, dem Höhenpunkte der neueren Linguistik gemäss, besonders vertreten sein, so dass sich Herr Dr. Hoffmann mehr auf die Gesetzes-Exegese concentriren kann;

c) werden Religionsphilosophie und Ethik auf Grund steter Vergleichung der arabischen Literatur überhaupt, und der entsprechenden jüdischen Originale insbesondere eingehender als bisher behandelt werden können:

d) wird dadurch die Ergänzung des Instituts mit der Unterabtheilung desselben wesentlich genähert, und theilweise schon effectuirt; die Feststellung im Einzelnen kann jedoch erst nach Eintreffen des Dr. B. stattfinden.

Vor dem Schlusse möchte ich noch vier pia desideria einfügen, von denen zwei dringendste Bedürfnisse betreffen.

1) Stipendien-Spenden. Das vor der Eröffnung des Instituts vereinbarte, und schon derzeit höheren Ortes vorgelegene Statut ermächtigt (§ 13) nur, speziell zu diesem Zweck gewidmete Spenden als Stipendien zu vertheilen. Die Praxis jedoch stellt die sichere Bereithaltung von entsprechend grossen Stipendien - Summen für die Hörer, welche zur Herbeischaffung der Existenzmittel ausschliesslich auf die Verwerthung ihres Wissens durch Ertheilung von Unterricht angewiesen sind, während das Seminar ihre dazu gehörige Mussezeit grossentheils absorbirt, unbedingt mit unter die ersten Bedürfnisse der Anstalt. Eine dahingehende, der Genehmigung der Aufsichtsbehörde bedürftige, Statuten-Aenderung so bald nach dem Inslebentreten des Statuts vorzunehmen, ist inopportun. In diesem Jahre wurden wir der hierdurch entstehenden Sorge durch die Spenden enthoben, welche ausdrücklich auch für die weiteren, über das Statut hinausgehenden Interessen des Seminars votirt wurden (Extraordinarium - Conto). Die alljährliche Reserve einer Summe von mindestens gleicher Höhe wie in diesem Jahre ist dringendes Bedürfniss.

2) Das Extraordinarium erscheint in der Praxis als wesentliches Bedürfniss der Anstalt. Veranlassungen zur Verwendung desselben werden auch künftig nicht ausbleiben. Die Gewährung solcher indirecten Ausgaben führt oft zu sehr bedeutendem, directem Nutzen; Grund genug, eine entsprechende Summe dafür liquid zu halten.

3) Zur Förderung wissenschaftlichen Wetteifers und Bereicherurg des literarischen Gebietes trägt ganz besonders die Concurrenz in der Bearbeitung von Preisfragen bei. Da wir zur Geldbewilligung hierzu ebenfalls nicht berechtigt sind, so läge eine Anregung zu diesbezüglichen Spezialwidmungeu sehr im Intersse des Seminars.

4) Angelegenheit der Bibliothek. Dankbar erkennen wir es an, dass auch die Bibliothek für die kurze Zeit des Bestehens des Institutes schon recht thätige Theilnahme gefunden, besonders der hebräische Theil. Dennoch lässt auch diese Seite noch Vieles zu wünschen übrig. Im deutschen Theile der Bibliothek ferner besitzen wir ausser den selbsterstandenen exegetischen, grammatischen, lexicalischen und historischen Werken, sowie den literarischen Zeitschriften erst drei Widmungen. Die Bereicherung der Bibliothek wäre für das Selbststudium der Hörer ausserordentlich erwünscht und förderlich.

Das Seminar frequentirten im verflossenen Jahre folgende ordentliche Hörer und Hospitanten: *)

---

*) Unter den Hospitanten waren nur drei, die bei genügender Vorbereitung für das Talmudische aus Mangel an vollständiger Reife für die Prima der Gymnasien nicht als ordentliche Hörer eintreten konnten. Bei den übrigen war entscheidend, dass die Betreffenden ausser Stande waren, dem Seminar die zur Frequentirung aller Vorlesungen nothwendige Zeit zu widmen. Viele Meldungen Solcher, welche theils von der talmudischen, theils von dem Ziele der wissenschaftlichen Vorkenntnisse noch weiter entfernt waren, mussten unberücksichtigt bleiben.

Dr. David Altmann aus Craszno (Ungarn), Hospitant.
Eduard Baneth aus Liptó Sz. Miklós (Ungarn), H.
Dr. Daniel Barnass aus Kurnik (Posen), ordentl. Hörer.
Stud. phil. Moses Berlin aus Hamburg. o. H.
„ „ A. Berlinger aus Berlichingen. H. Inzwischen als Stiftsrabbiner nach Hannover berufen.
Dr. Michael Cahn aus Rüdesheim a.R. o. H.
David Freund aus Sohrau (Oberschlesien). H.
Stud. phil. Sigmund Gelbhaus aus Brzezany (Galizien). H.
Dr. G. Goitein aus Högysz in Ungarn. H. Inzwischen als Rabbiner nach Aurich berufen.
Dr. Louis M. Heibut aus Altona. o. H.
Dr. Jonas H. Löb aus Pfungstadt, o. H.
Dr. Leo Munk aus Altona. o. H.
Dr. Ruben Pinczower aus Nicolai in Schlesien. H. Inzwischen als Religionslehrer nach Cöln berufen.
Salomon Richter aus Sseke (Ungarn) H.
Dr. H. Sänger aus Buddenwiesen. H.
Dr. David Schlesinger aus Hamburg, o. H.
Stud. phil. Gustav Schloss aus Brünnen in Bayern. H.
Dr. Moritz Singer aus Lósonz (Ungarn) H.
Stud. phil. Calman Ulkisky aus Alexod (Russland) H.
„ „ Carl Werthheimer aus Rothenburg. H.

Danken wir Gott für die Vergangenheit und bitten wir zu Ihm für die Zukunft. Möge unsere Anstalt stets wachsen und gedeihen, und ihr gut Theil dazu beitragen

להגדיל תורה ולהאדירה:

BERLIN, am 3. Ellul 5634. / 16. August 1874.

Eines Wohllöblichen Curatorii

in innigster Freundschaft

Dr. Israel Hildesheimer

Lectionsverzeichniss des Jahrganges 5634 [1873-74].

Der Rector hat vorgetragen:

1. Statarischen Talmud-Cursus, Winter-Semester (6 St.) Aus Tractat Jebamoth:
1. עשה דוחה ל״ת 2, כנסים ועד אחד.

Sommer-Semester (3 St.) Aus Tractat Ketuboth:
סוגי׳ הוק׳ הוף׳ בפ״א ובפ׳ הנודר.

Bei diesen Vorträgen war die Tendenz vorherrschend, die Hörer durch ein tieferes Eingehen in die zu einer grösseren סוגיא gehörenden Haupt- und Parallelstellen, sowie eine methodische Vergleichung der Commentare und Decisoren zur Verfolgung eines דין von den Quellen bis zum פסק anzuleiten. — Die Reduction der Vortragsstunden geschah nach gewonnener Erfahrung, dass die dadurch den Hörern zur Vorbereitung und Repetition gegebene Zeit diese Vorträge nutzbringender gestaltet.

2. Jeruschalmi (1 St.) Tractat Sabbat, vom Anfange bis Mitte cp. 3. Tendenz vorwiegend sachlich, mit Vergleichung der Parallelst. im Babli.
3. Religionsphilosophie (1 St.) Lectüre des Buches Kusari vom Anfange bis gegen Ende des 2. Theiles, mit Hinzunahme der einschlägigen Stellen im More, Maor zu Rosch Haschana 20b. u. a. St.
4. Geschichte (2—3 St.) Winter-Semester: Quellenbesprechung, insbesondere Untersuchung der von der neuern Bibelkritik in die vorliegende Zeit verlegten grösseren Abschnitte und Einzelstellen der Profeten und Hagiografen.
   Sommer-Semester: Eigentliche Geschichte vom babylonischen Exil bis zum ersten Maccabäerfürsten.
5. Homiletische und halachische Uebungen fanden unter Leitung der Docenten nach einem gewissen Turnus statt.

Dr. Hoffmann hat vorgetragen:

1. Talmud, cursorisch (5 St.) Tractat Sabbath, Blatt 1—50, mit Hinzunahme sämmtlicher Commentatoren.
2. Orach chajim (4 St.) Hilchoth Sabbath § 243—248; 253—255; 257—259; 265; 274; 308—314; 318 mit Hinzunahme des Tur, der Supercommentare und späteren Decisoren.
3. Pentateuch-Exegese (3 St.) Winter-Sem.: Die Opfergesetze, Leviticus Cap. 1—10.
   Sommer-Sem.: Die Festtagsgesetze mit Zugrundelegung von Leviticus Cap. 23 und Parallelstellen.
   Die traditionelle Erklärung im ת"כ und in den Talmuden wurde überall in erster Linie zu Rathe gezogen, und die neuesten Commentare wurden kritisch benutzt.
4. Exegetische Uebungen (1 St.) erstreckten sich auf Vorträge und Ausarbeitungen nach gegebenen Thematen.

Dr. Berliner hat vorgetragen:

Literaturgeschichte (2 St.) Winter-Semester: Das Schriftthum vom Abschlusse des Talmuds bis zum Ende der Geonim. — Eingehende Behandlung, ob schriftliche oder mündliche Redaction des Talmuds. — Antheil der Saburäer am Talmud. — Die kleinen Tractate. — Begriff der Hagada. — Die älteren Midraschim, vorzüglich die Pessikta d'r. Cahana.

Sommer-Semester: Die grossen Halachoth und die Scheeltot nach Inhalt und Construction, gedruckte und ungedruckte Responsen der Geonim nach ihrem Stoffe für casuelle, historische und culturhistorische Forschungen.

Prof. Dr. Dieterici hat vorgetragen:

Arabisch. Winter-Semester (2 St.) Koran, ausgewählte Stücke aus dem Ibn Jakuth. Ueberblick über die arabische Culturgeschichte.

Sommer-Semester (1 St.) Gedichte der Mutanabbi.

Prof. Wetzstein hat vorgetragen:

Sommer-Semester (2 St.) Ueber das Leben und die Gebräuche der heutigen Bewohner Palästina's.





